Münsterische Beiträge zur Theologie
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. F. Diekamp und Univ.-Prof. Dr. R. Stapper
Heft 10

TERTULLIAN
ALS APOLOGET

VON

DDr. JOSEPH LORTZ
PRIVATDOZENT A. D. UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZWEITER BAND

1928

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER (WESTF.)

DR. JOSEPH LORTZ

Tertullian als Apologet

(Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von Univ.-Prof. Diekamp und Univ.-Prof. Dr. R. Stapper, Heft 9)

BAND I

1927. XXIV und 399 Seiten. RM. 16.—

Nur einige Urteile
aus den glänzenden Besprechungen dieses Bandes:

„Das Werk bedeutet eine überaus wertvolle Bereicherung der in den letzten Jahrzehnten so sehr angebauten Tertullian-Forschung." *Theologie und Glaube, Heft 1.*

„. . . Angesichts des Umfanges des Werkes könnte man die Bezeichnung ‚Thesaurus apologeticus saec. II' wählen; denn es werden alle Fragen berücksichtigt, die in die Christliche Apologetik des 2. Jahrhunderts einschlagen. . . . Ich stehe nicht an, die Arbeit des Verfassers als ein gründliches und gutes Werk zu empfehlen."

Adolf v. Harnack in der Theologischen Literaturzeitung, 1927, Nr. 16.

„Es ist dem Verfasser in seinem wertvollen Buch recht gut gelungen, die Eigenart des Apologeten Tertullian wie seine Abhängigkeit von seinen Vorgängern, den griechischen Apologeten, herauszustellen, wir sehen dem zweiten Bande mit Erwartung entgegen." *Theologie der Gegenwart, 1928, Heft 4.*

„Lortz hat seine Untersuchung gründlich und methodisch sorgfältig durchgeführt. . . . Ich rechne es der Studie als Vorzug an, daß dabei das Eigenartige und da und dort Überragende seiner Methode und seiner Persönlichkeit nicht zu kurz kommt. Es ist unmöglich, hier den reichen Inhalt des gelehrten und mit innerer Teilnahme geschriebenen Buches genügsam anzudeuten. Ich wünsche dem Buche nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Gebildete als Leser."

Georg Wunderle im Literarischen Handweiser, 1926/27, Heft 11.

Jede Buchhandlung liefert

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. Westf.

Münsterische Beiträge zur Theologie
herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. F. Diekamp und Univ.-Prof. Dr. R. Stapper
Heft 10

TERTULLIAN
ALS APOLOGET

VON

DDr. JOSEPH LORTZ
PRIVATDOZENT A. D. UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZWEITER BAND

1928
ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER (WESTF.)

BT
10
M83
v.10

Imprimatur.

Monasterii, die 9. Januarii 1928.

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis.

No. 8.

Den Freunden

342393

Vorwort.

Von Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, zweiter Band, erschien 1928 eine wichtige Neubearbeitung von B. Geyer. Tertullians Auffassung vom Wert des Denkens und seines Verhältnisses zur Offenbarung ist jetzt S. 50 f. objektiver (vgl. oben S. 352) dargestellt. Doch wird m. E. noch immer Tertullians Gegnerschaft zur Philosophie etwas zu einseitig betont.

De Labriolle, Histoire (s. d. Literaturverzeichnis) erschien bereits 1924 in zweiter Auflage mit „Addenda et Corrigenda" (731—745).

Der oben S. 232[27] ausgesprochene Wunsch nach einer Einbeziehung von 1 und 2 Marc in eine Gesamtdarstellung der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis bei Tertullian ist jetzt berücksichtigt bei L. Fuetscher, Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian, in: Zt. f. kath. Theol. 1927, 1—34; 217—251.

Von Harnack, Mission und besonders von Christ-Schmidt-Stählin, Geschichte der griech. Literatur hätte ich die Neuauflagen (1923 und 1924) schon im 1. Bande anzeigen sollen. Die Unterlassung ist ein Schönheitsfehler; irgendwelche Änderungen meiner Darstellung hätten sich durch sein Vermeiden nicht ergeben.

Für das Mitlesen der Korrekturen danke ich Herrn Prälaten Prof. Dr. Diekamp, dem Herausgeber der Sammlung, in der das Buch erscheint, Herrn Direktor J. Thill, und Herrn cand. theol. (jetzt Kaplan in Alzenau) Riegler, letzterem auch für Mitarbeit am Register.

Würzburg, Sommer 1928.

J. Lortz.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/tertullianalsapo0000jose

Inhaltsverzeichnis.

Zweiter Band.

Seite

Vorwort V

Kapitel VIII.
Die Religion des Monotheismus **1—30**

Einleitung und Fragestellung . . . . . 1—3

I. Der Tatbestand . . . . . 3—11

1. Der Monotheismus als Hauptthema und der Kampf gegen den Polytheismus als Hauptaufgabe bei den Griechen 3—5
2. Das Zurücktreten der Person Jesu 5—7
3. Der Tatbestand bei Tertullian 7—10
   a) Der Kampf gegen den Polytheismus 7—8
   b) Christentum als Monotheismus 8—9
   c) Einschränkung (bzw. Erweiterung) der „monotheistischen Auswahl"; die Christologie als Funktion des Monotheismus 9—10
4. Die Ausnahme Justins 10—11

II. Die Bewertung . . . . . 11—30

1. Veranlassungen und Ziele 11—18
   a) Anknüpfung an jüdische und heidnische Einstellung 11—12
   b) Die apologetische und taktische Berechnung 12—18
2. Die Frage der religiösen Verarmung 18—27
   a) Fragestellung 18—19
   b) Wichtigkeit und Notwendigkeit einer philosophischen Unterbauung der Religion 19—20
   c) Keine religiöse Verarmung 20—27
      α) Paulus 20
      β) Das religiöse Verhältnis zu Gott (Aristides, Justin, Tertullian) 20—25
      γ) Offenbarung, nicht Philosophie 25—27
      δ) Das Fehlen des Erlösungsgedankens 27

Gesamturteil . . . . . 27—30

Kapitel IX.
Der Kampf gegen die Dämonen. **30—54**

I. Einleitung . . . . . 30—34

1. Allgemeine Bedeutung des Kampfes gegen die Dämonen 30—31
2. Die heidnischen Anschauungen von den Dämonen 31—34

II. Der Kampf gegen die Dämonen in den griechischen Apologien 34—38

III. Tertullian . . . . . 39—47

Die Wichtigkeit des Kampfes für Tertullian — Der polemische Anlaß der apologetischen Behandlung — Das heidnische und

das christliche Wissen von den Dämonen — Die Kritik an den Dämonen und dem Heidentum als ihrer Schöpfung — Der praktische Kampf: Exorzismus und Martyrium

IV. 1. Das Verhältnis der Dämonen zu den „Göttern" und Statuen 47—48
2. Die Frage nach dem „Wie" ihrer Einwirkung auf den Menschen 48—51
3. Die apologetische Bedeutung der christlichen Dämonologie 51—54

Kapitel X.
Die Religion der Sittlichkeit und der Innerlichkeit 54—87

I. Die Religion der Sittlichkeit . . . . . 54—61
1. Die Betonung der sittlichen Forderungen im allgemeinen 54—55
2. Religion und Moral — T.s Rigorismus — Die sittliche Veranlagung des Menschen 56—61

II. Die Religion der Innerlichkeit . . . . . 61—87
1. Der Ernst im christlichen Leben; nicht theoretische Formulierung, sondern Innerlichkeit der Tat 61—63
2. Das religiöse Leben 63—68
a) Der ewige Gott 64
b) Das Martyrium 64—65
c) Heidnische Opfer und christliches Gebet 65—66
d) Die Gewissensfreiheit 66—68
3. Das sittliche Leben 69—84
a) Im allgemeinen — Die zuwartende Geduld — Die Wertung des Übels — Die enge Verbindung von Lehre und Leben, das verpflichtende Gewissen — Die Feindesliebe 69—72
b) Das Problem des Vergeltungsgedankens
Die große Bedeutung dieses Gedankens in T.s Christentum — Furcht und Strafe; der zürnende Gott — Der Nutzen dieser Haltung und ihre Gefahr — Die Innerlichkeit in gewissem Sinne geschmälert, im wesentlichen gewahrt — Der Vergeltungsgedanke bei den Griechen 72—84
4. Das politische und gesellschaftliche Leben 84—85
5. Das christliche Gemeinschaftsleben 85
6. Die Literatur 85
7. Mangel an Innerlichkeit bei den Heiden 85—87

Kapitel XI.
Die Religion der Wahrheit 87—95

1. Einleitung: Das Motiv der „Wahrheit" in den Apologien im allgemeinen 87—89
2. Die Griechen 89—91
3. Tertullian
Die Weiterentwicklung und konsequente Verwendung des überlieferten Motivs — Die Identifizierung von Christentum und „veritas" — Die absolute Wahrheit — Der Mangel an Wahrheit im Heidentum und T.s Übertreibungen 91—95

Kapitel XII.

Die Ziele der apologetischen Arbeit 96—151

I. Einleitung . . . . . 96—99
1. Die Ziele sind mit der Polemik nicht erschöpft 96
2. Die nähere Fragestellung — die Vielfältigkeit der Ziele — allgemeine Übersicht 96—99

II. Die Ziele bei den Griechen . . . . . 99—112
1. Das Zurücktreten des praktischen Zieles 99—100
2. Aristides 100—101
3. Justin 101—105
4. Tatian 106—109
5. Athenagoras 109—111
6. Theophilus; Ad Diognet.; (Minucius) 111—112

III. Die Ziele Tertullians . . . . . 113—151
A. Im allgemeinen 113—121
1. Erbe der Griechen; Schwierigkeiten 113
2. Die Adressaten 113—114
3. Die Verteidigung 115
4. Die positive Darlegung 116—117
5. Der Angriff 117
6. Die Retorsion 117—121

B. Die einzelnen Ziele 121—151
1. Das praktische Ziel 121—135
a) Im allgemeinen 121—122
b) Die starke Einschränkung durch die Verneinung der Welt, die positive Bewertung des Martyriums, des Jenseits; Martyrium als Sieg 122—129
c) Die Wege zum praktischen Ziel 129—132
d) Der Ausgleich beider Tendenzen 133—134
e) Der geringe Erfolg 134—135
2. Das protreptische Ziel 135—145
a) Das Wesen dieses Zieles 135—137
b) Es fehlt bei Tertullian; in welchem Sinne es bei ihm vorkommt 137—142
c) Die Paralleltaktik 142—145
3. Die Ziele in „De testimonio animae“ und in „Ad Scapulam“ 145—150
4. Die Christen als Adressaten der apologetischen Schriften 150—151

Kapitel XIII.

Die Taktik 151—199

Die Wichtigkeit der Form in Tertullians Werk . . . . . 151—152

I. Die formale Struktur . . . . . 153—173
1. Die Disposition 153—160
a) Das Apologeticum 153—155
b) Die übrigen apologetischen Schriften 155—157
c) Die Griechen 157—160
2. Der Einfluß der Disposition auf den Wert und die Wirkung der apologetischen Arbeit 160—168

a) Die restlos apologetische Verwertung des Materials 160—161
b) Die klare Formulierung der Probleme 161—162
c) Steigerung 162—163
d) Gründlichkeit 163—166
e) Die Verbindung der einzelnen Kapitel 166—167
f) Keine Wiederholungen 167—168
3. Zum Verhältnis von Apologeticum und Ad Nationes 168—173

II. Die rhetorischen Elemente . . . . . 173—184
1. Übersicht 173—175
2. Allgemeine oratorische Mittel: Die immer wechselnde Inszenierung — Lebendigkeit und Anschaulichkeit — Dialogelemente — Die rhetorische Amplifikation 175—180
3. Die rhetorische Art der Beweise 180—184
a) „Ad hominem" — Ironie — Drohungen 181—183
b) Behauptungen statt Beweise 183
c) Vergleiche 184
d) Das ernste Streben nach Beweisen 184

III. Bewertung der Taktik . . . . . 184—197
1. Rhetorik und innere Überzeugung; Mangel an Wahrhaftigkeit 184—187
2. Das mangelhafte Eingehen auf die Gedanken der Gegner 187—190
3. Sophistik 190—192
4. Der alles beherrschende nächste Zweck 192—196
5. Polemik, nicht Apologetik 196—197

IV. Einwirkung einiger anderer Umstände auf Tertullians Arbeit 197—199
1. Keine captatio benevolentiae 197—198
2. Das „römische Milieu" 198—199

Kapitel XIV.
Charakterbild Tertullians 200—205

* * *

Exkurs I: Die juristische Grundlage der Christenverfolgung 206—221

I. Einleitung . . . . . 206—210
1. Die Schwierigkeit der Frage; die verschiedenen Lösungen 206—208
2. T.s Material zur Frage 208—209
3. Die Einwände gegen einen aus Ap 4, 3 gezogenen Beweis für ein Ausnahmegesetz und Kritik derselben 209—210
4. Der Weg zur Lösung der Frage 210

II. Ap 4, 3 als Beweis für ein Ausnahmegesetz . . . . . 210—214

III. Sachliche Belege für die Existenz eines Ausnahmegesetzes; Anklage und Verurteilung beziehen sich nur auf den titulus „christianus" — Beseitigung einiger Schwierigkeiten — Der Fall des Plinius . . . . . 214—219

IV. Rückblick . . . . . 219—221
1. Nachträge zur Exegese von Ap 4, 3 219—220
2. Kritik der Koerzitionstheorie 220
3. Der Wortlaut des Ausnahmegesetzes 220—221
4. Die griechischen Apologeten 221

Exkurs II: War Tertullian Jurist? 221—232

1. Bedeutung und Zweck der Frage — Schwierigkeit der Antwort und Mängel der bisherigen Lösungen 221—226
2. Das juristische Element: die juristische Note im ganzen Apologeticum — der juristische Inhalt — das Bestreben, auch die nichtjuristischen Elemente „juristisch" zu färben 226—228
3. Das unjuristische Element: Vorwurf, nicht Anklage — die verschiedenen Adressaten — Unjuristisches in den Hauptanklagen — die juristische Sprache ein vorwiegend rhetorisches Mittel — T.s allgemeine rhetorische Haltung 228—232

Exkurs III: Der Verlauf der Christenverfolgung und des Christenprozesses nach Tertullian 232—239

1. Die Anspielungen auf die Verfolgung im allgemeinen 232
2. Angaben über die historische Entwicklung der Verfolgung 233
3. Der Verlauf des Kriminalprozesses gegen die Christen — die Rolle der einzelnen Anklagen und Forderungen — die Haltung der Christen 233—236
4. Die verhängten Strafen 236—237
5. Der innere Sinn der Verfolgung — Teufel und Gott als Urheber — das Martyrium als Pflicht — die Zahl der Märtyrer 237—239
6. Warum wurde Tertullian nicht Märtyrer? 239

Sachregister 241—250

Stellenregister 250

Kapitel VIII.

Die Religion des Monotheismus.[1]

Puech sagt in seinem schönen Buche über die griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, daß das Christentum der Apologeten, also das positiv religiöse Element ihrer Schriften, so ziemlich das heute einzig Interessante an ihnen sei. Das ist einseitig übertrieben.

Vor allem kommt in dieser Einschätzung ein Zweifaches nicht zur Geltung, das Beachtung fordern darf: erstens das Interesse an den Apologetik und Polemik schreibenden Persönlichkeiten und damit am apologetischen Mechanismus; zweitens die weltgeschichtlich bedeutsame Tendenz, die der Apologetik des zweiten Jahrhunderts (allerdings vielfach verborgen und verschleiert) zugrunde liegt: das Verhältnis des Christentums zur Weltkultur im weitesten Umfang zu bestimmen. Auch das stimmt, wie wir gleich sehen werden, nicht ohne weiteres, daß „diese Apologeten die christliche Lehre ihrer Zeit darstellen“ [1a].

Immerhin, daran ist kein Zweifel: die Darstellung der christlichen Lehre bildet einen wichtigen Bestandteil der Apologien des zweiten Jahrhunderts. Auch das Bild des Apologeten Tertullian wäre unvollständig, wenn darin die Darstellung seines religiösen Lehrbesitzes, seines „Christentums“, fehlte. Ich gebe das für meine Zwecke [2] Wichtigste darüber in den vier folgenden Kapiteln.

Wenn man die mannigfaltigen Formen des religiösen Synkretismus der römischen Kaiserzeit, wie sie uns namentlich die religionsgeschichtlichen Forschungen der letzten 40 Jahre aufgedeckt haben, überblickt und sie mit dem Reichtum des jungen Christentums vergleicht; wenn man sich klarmacht, wie viele Kräfte jener heidnisch-religiösen Bewegung der christlichen Religion durchaus nicht feindlich entgegenwirkten, sondern gleichen Zielen wie diese zustrebten; wenn man sich dann wieder der starken Exklusivität des Christentums und seines wesentlichen

[1] Dieses Kapitel wurde erstmals gedruckt in der Festgabe für A. Ehrhard, hrsg. von A. M. Koeniger (Bonn 1922) 301—327; es erscheint hier in etwas erweiterter Form.

[1a] Puech 14; vgl. aber seine eigene Einschränkung 15.

[2] S. oben Bd. 1 S. VII.

Gegensatzes zum Heidentum, und wiederum seiner gewaltigen, alle Kräfte anziehenden Universalität erinnert, dann wird es klar, daß die Beziehungen des Christentums zum Heidentum so kompliziert sind, daß sie in ihrer Totalität nicht auf eine kurze Formel gebracht werden können.

Man hätte in etwa[3] erwarten dürfen, daß die christlichen Schriftsteller der wichtigen Werde- und Übergangszeit des zweiten Jahrhunderts, deren bedeutungsvolle Aufgabe es war, das neue Christentum vor dem alten Heidentum zu verteidigen und es ihm zu erschließen, diesen vielfachen Beziehungen lebendigen Ausdruck verliehen hätten. Das ist nicht der Fall. Man muß ohne weiteres zugeben, daß die griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts uns nur ein sehr dürftiges, blutleeres Bild von der sie umgebenden religiösen Welt des Heidentums vermitteln. Hier macht sich wiederum die literarische Gebundenheit, der Mangel an schöpferischer Selbständigkeit und die starke innere Unfreiheit dem Todfeinde gegenüber sehr zum Nachteil der christlichen Literatur bemerkbar.

Daran kann kein Zweifel sein: die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sehen und betonen vor allem den Gegensatz und handeln hauptsächlich nach dem Grundsatz, daß ein Gegner eben besiegt werden muß. Dieser Gegensatz war gegeben im heidnischen Polytheismus vielfacher Herkunft und er bildet den Hauptangriffspunkt für die Christen.

Diesem Angriff entspricht, wie das hier nicht zum ersten Male zu betonen ist, das Bestreben, das Christentum einfachhin als kontradiktorisches Gegenteil des Polytheismus zu definieren. Es ist eine viel beobachtete Tatsache, daß die Apologien des zweiten Jahrhunderts nicht den ganzen christlichen Glauben behandeln, so wie er in den Schriften des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters niedergelegt ist, sondern daß sie denselben nur in einer stark vereinfachten Form, gewissermaßen in Auswahl bieten. Das hervorstechendste Moment dieser Auswahl besteht darin, daß das Christentum zum Teil einfach als Monotheismus gefaßt wird, so zwar, daß die Gleichung gilt: „Christentum ist Monotheismus" und auch die Umkehrung davon: „Monotheismus ist Christentum".

Es handelt sich in diesem Kapitel darum, Umfang und Inhalt dieser Erscheinung festzustellen und sodann nach ihrer Bedeutung zu fragen. In letzterer Hinsicht handelt es sich vor allem darum: Besagt dieser engere Kreis, auf den die christlichen Schriftsteller

[3] Das ist zu unterstreichen, da die gestellte apologetische Aufgabe von vornherein ganz andere Interessen in die erste Linie rückte. S. auch unten S. 16.

des zweiten Jahrhunderts Darstellung und Verteidigung des christlichen Glaubens beschränken, eine religiöse Verarmung des Christentums, wie so oft behauptet worden ist, oder nicht?

I.

Ich gebe zunächst einen Überblick über den Tatbestand.

Die monotheistische Auswahl, wenn wir einmal diesen Ausdruck gelten lassen wollen, äußert sich in einem Dreifachen: (1.) Das Hauptproblem, das von den Apologeten zur Diskussion gestellt wird und dessen richtige Lösung durch das Christentum als ausschlaggebend für seine Überlegenheit angesehen wird, heißt: Gott oder Götter? (2.) Dementsprechend wird das Wesen des Christentums im Monotheismus gesehen, die Person Jesu tritt dagegen stark zurück. (3.) Das ganze christliche Leben in seinen Richtlinien und seinen verschiedenen Auswirkungen wird dargestellt als die Frucht der richtigen Erkenntnis und Verehrung Gottes, der das gesamte religiöse Bewußtsein der Christen bestimmend beherrscht.

1. Des Aristides[4] gesamte Apologie, in deren Adresse sich der Verfasser nicht ganz ohne Bedeutung nicht als Christ, sondern als Philosoph vorstellt, ist eine Beantwortung der Frage: Wer — Heide, Jude, Christ — besitzt die Wahrheit in bezug auf die Gotteserkenntnis und Gottesverehrung? Um diese Frage zu beantworten, stellt Aristides im ersten Kapitel (1, 3) in sehr starker Anlehnung an hauptsächlich stoische Elemente eine Begriffsbestimmung Gottes auf. Dieser Gottesbegriff — also ein philosophisches Element — bleibt der entscheidende Maßstab, mit dem Aristides in den folgenden Kapiteln die einzelnen Religionen abschätzt. Da das Christentum den aufgestellten Maßstab am besten verwirklicht — eben weil es Monotheismus ist — wird ihm der Sieg zuerkannt.

Dieser Auffassung entspricht bedeutungsvoll, daß Aristides das Judentum deswegen ablehnt, weil es seiner Meinung nach durch Engel-, Sabbath- und Monddienst den reinen Monotheismus durchbrochen habe[5].

Das gleiche dominierende Interesse wird dem Monotheismus und der rechten *γνῶσις θεοῦ*, wenn auch nicht so ausschließlich wie bei Aristides, von den späteren Apologeten des zweiten Jahrhunderts entgegengebracht. Für alle Apologeten ohne Ausnahme

[4] Das Kerygma Petri beginnt für uns mit dem Bekenntnis zum Monotheismus (Preuschen 89).

[5] Der Engelanbetung bezichtigt die Juden auch Celsus bei Origenes, C. Cels. 1, 26. Engel-, Monat- und Monddienst wirft auch Kerygma Petri den Juden vor (4. Fragment; Preuschen 90).

ist es wenigstens immer eine Selbstverständlichkeit geblieben, daß die Zentralaufgabe aller apologetischen Schriftstellerei der Kampf gegen den Polytheismus, und damit die negative Herausarbeitung des Monotheismus sein mußte.

Ganz eindeutig ausgeprägt finden wir das bei Athenagoras und Theophilus.

Athenagoras verwendet von den 36 Kapiteln seiner Apologie 26 (Suppl 4—30) auf die Widerlegung der Atheismusanklage und der Herausarbeitung des christlichen Monotheismus (vgl. Suppl 37, 1). Eine Hauptsorge bleibt ihm dabei, alle monotheistischen Anklänge im Heidentum für seine Sache auszunutzen (vgl. z. B. Suppl 6 Schl.).

Theophilus kommt immer und immer wieder auf diesen Punkt zurück. Das 1. Buch an Autolykus gehört ganz hierher. Es ist nach der Äußerung des Verfassers im letzten Satze eine Antwort auf des Adressaten Aufforderung: zeige mir deinen Gott! Von den 38 Kapiteln des 2. Buches beschäftigen sich Kap. 1—33 mit dem Problem „Gott oder Götter" durch Kritik am Polytheismus zunächst, dann durch Darlegung der christlichen Gotteslehre[6]. Sogar das 3. Buch wendet sich, ohne durch das Thema irgendwie dazu Veranlassung zu haben[7], erneut zuerst der Kritik der heidnischen Götter zu.

Für den gnostisch-mystisch gerichteten Tatian, der den kosmologischen Heilsprozeß der Einzelseele in den Mittelpunkt der religiösen Interessen rückt, lag keine eigentliche Veranlassung zu einer besonders betonten Formulierung und Forderung des Monotheismus vor[8]. Aber auch er stellt gelegentlich seinen einen Herrn den vielen Dämonen gegenüber (9, 4; 19, 11), erwähnt (29, 3 Schl.) die Zurückführung aller Dinge auf einen Gott als einen für seine Bekehrung entscheidenden Punkt. Das Ziel des Menschen ist, für Gott zu leben, „indem du dich durch Erkenntnis seines Wesens des alten Menschen entledigst" (11, 5), trotz des Aufruhrs der Dämonen nach der Erkenntnis des vollkommenen Gottes zu streben (12, 9), die Wahrheit zu erkennen, d. h. die Erkenntnis Gottes zu erringen (13, 1). Sein Bemühen geht dahin, die Heiden von den Dämonen weg zu Gott zu ziehen (18, 4). Christen sind die, welche dem Worte Gottes folgen (25, 7)[9], sind Freunde

[6] Mit eingehender Besprechung des Schöpfungswerkes. Dabei ist allerdings wichtig, daß in diesem 2. Buche die Darlegung auf weite Strecken mit Material aus den Offenbarungsquellen gespeist wird.

[7] Die im 2. Buche verwerteten hl. Schriften sollen für den ihre Autorität bezweifelnden Autolykus als alt und glaubwürdig erwiesen werden.

[8] Er wird darum selten erwähnt; vgl. 29, 3 Schl.; 42, 2.

[9] 18, 6 heißt es aber auch: *λόγου δυνάμει κατακολούθησον* (Go 285).

Gottes, und von sich selbst sagt er, daß das Christentum ihn lehrte, das Wesen Gottes und seiner Schöpfung zu erkennen (42, 1) (s. auch 4, 3—5 seinen Gottesbegriff).

Bei Minucius erhält diese Frage ihre besondere Färbung durch den wesentlich skeptischen Standpunkt des Caecilius. Die Hauptbemühungen können von diesem am Schluß (40, 2) so zusammengefaßt werden: „Itaque quod pertineat ad summam quaestionis, et (1.) de providentia fateor et (2.) de deo cedo et (3.) de sectae iam nostrae sinceritate consentio.

Im Brief an Diognet lautet die erste Frage: was ist das für ein Gott? Sie wird beantwortet durch Darlegung des Monotheismus mit der Forderung standhaften praktischen Eintretens für ihn und durch Ablehnung des Polytheismus[10].

Die gleiche Einstellung beobachten wir sogar bei Justin, der sonst in diesem Punkte, wie wir noch hören werden, eigene Wege ging.

2. Seine volle Bedeutung und charakteristische Ergänzung gewinnt dieses erste Element der monotheistischen Auswahl durch die Zurückdrängung des spezifisch Christlichen, speziell der Person Jesu.

Am radikalsten unter den griechischen Apologeten ist in diesem Punkte Theophilus. Wohl spricht er gelegentlich vom Logos und vom Sohne Gottes, niemals aber, wie Heinze 388 richtig feststellt, davon, daß dieser Logos in Christus Fleisch geworden sei (nicht einmal 3, 27 gelegentlich der Chronologie der Kaiserzeit), ja überhaupt niemals von Christi Geburt, Wirken, Tod, Himmelfahrt und Wiederkunft; er schweigt von der Person Jesu, während er immerfort von Moses redet. Er läßt die Dämonen nicht beim Namen Christi, sondern bei dem des wahren Gottes beschworen werden und leitet den Namen *χριστιανοί* nicht von Christus ab, sondern, wie gelegentlich auch Justin, von *χρίειν*: die Christen tragen ihren Namen, weil sie gesalbt werden, und zwar gesalbt mit dem Öle Gottes! Wo er die Aussprüche Christi zitiert, nennt er nicht diesen, sondern das Evangelium[11].

Ein ähnliches Bild bietet Tatian. Er legt im 5. Kapitel das Verhältnis des Logos (der 18, 1 Schl. einfach als Kraft Gottes

[10] Eine Reihe anderer gleichzeitiger und späterer Aussagen zeigen die nämliche Haltung. Dem Hermas ist Glaube an den einen Gott nebst Furcht vor ihm und Enthaltsamkeit der Kern christlicher Frömmigkeit. A. Jülicher in: Kultur d. Gegenwart I IV 1², 101. Das Glaubensbekenntnis des Cyprian in seinen Prokonsularischen Akten ist rein monotheistisch. Für Origenes s. unten S. 9 Anm. 23.

[11] Dieses Evangelium zieht er allerdings neben den Propheten häufiger an als die andern Apologeten (2, 9. 22; 3, 12; 8, 3. 13).

definiert wird) zum Vater und zur Schöpfung dar, spricht 7, 4 f. von den sittlichen Vorschriften des Logos (alles für das Alte Testament!). Vom historischen Christus wird nur einmal erwähnt, daß Gott in Menschengestalt erschienen sei und daß der Bote Gottes gelitten habe (13, 6 Schl. und 21). Das ist alles. Sogar die Exorzismen läßt er, wie Theophilus, durch ein Machtwort Gottes geschehen (16, 7 Schl.; 17, 6).

Der „heilige Geist", der bei Tatian eine so große Rolle spielt, und der „Gottes Abgesandter" ist (15, 7), gehört nicht in dieselbe Reihe, da es sich dabei mehr um die innere Teilnahme der Seele am göttlichen Wesen handelt (vgl. 13, 6; 15, 7; 16, 4; 29, 4; 30, 3).

Auch Athenagoras spricht zwar kurz vom Logos des Vaters[12], und Kap. 10 u. 12 wird der Monotheismus erweitert zum Glauben an die Dreifaltigkeit; aber der historische Jesus Christus wird nicht eingeführt. Die Erweiterung bleibt ganz innerhalb der göttlichen Ökonomie und bedeutet eigentlich keine Durchbrechung der monotheistischen Auswahl. Er zieht für seine Zwecke durchaus die Gleichung: Monotheismus = Christentum vor.

Nur Aristides ist etwas ausführlicher. Er berichtet 15, 1, daß die Christen ihre Abkunft herleiten von Jesus Christus, der vom Himmel gestiegen sei, aus einer hebräischen Jungfrau Fleisch angenommen habe, gekreuzigt worden, auferstanden, zum Himmel aufgefahren sei[13]. Nach 15, 8 werden die Christen wegen des Namens ihres Christus, dessen Gebote sie gewissenhaft beachten (15, 9), gefangengenommen; im letzten Satz der Apologie wird warnend auf das furchtbare Gericht hingewiesen, das durch Jesus Christus über das ganze Menschengeschlecht kommen soll. Aber diese Gedanken werden im Gesamtbestand seiner Apologie in keiner Weise wirklich verwertet! Sie bedeuten lediglich eine kurze Notiz, die innerhalb der gestellten apologetischen Aufgabe weder Bedeutung fordert noch erlangt. Die oben gezeichnete „philosophische" Untersuchung der Frage nach dem einen Gott, die übrigens auch durch Bezugnahme auf die hl. Schriften nur ganz selten unterbrochen wird[14], herrscht unbedingt vor.

---

[12] Suppl 10 ex professo; Kap. 18: *ἑνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίστῳ πάντα ὑποτέτακται* (Go 333). — Zu bemerken ist, daß Athenagoras, wie ähnlich Tatian (21, 9) gelegentlich der Gottessohnschaftslehre, und wie später Tertullian, die heidnischen Mythen über Göttersöhne zurückweist, aber das Abstrakt-Geheimnisvolle der Gottessohnschaft im christlichen Glauben in wirklich schöner und tiefer Art betont.

[13] Nach dem G-Text (Ge 22/23). Die nähere Bestimmung des einen Gottes 15, 1 f. durch *ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ* fehlt wichtigerweise im syrischen Text. Der griechische Text ist etwas modernisiert und dogmatisiert.

[14] Nur 4mal wird auf „die Schriften" der Christen verwiesen, 1mal das Evangelium erwähnt.

Die radikalste Ausgestaltung der a-christlichen Auffassung endlich bietet der Römer Minucius Felix im „Octavius". Auch bei ihm gilt durchaus, daß Christ ist, wer an einen Gott glaubt (20, 1). Jesus wird gar nicht erwähnt. Das ist um so auffälliger, als durch diese Auslassung eine ganz bestimmte Anklage, die der heidnische Unterredner Caecilius vorgebracht hatte[15], in ihrem Kern unbeantwortet bleibt. Octavius erwähnt nämlich den Anwurf wohl (29, 2 f.) und bemerkt dazu, daß in einem Menschen seine Hoffnung sehen sehr töricht wäre; aber von irgend einem Bekenntnis zu Christus als Gott wird nichts gesagt. Auch eine Verwendung der Heiligen Schrift findet sich, außer einem Hinweis auf die divinae praedicationes prophetarum, nicht (34, 5) [16].

Dadurch, daß die ganze Darstellung bei Minucius sich sehr eng mit stoischen und akademischen Auffassungen berührt[17], wird der Eindruck einer radikal a-christlichen Lehrauswahl noch außerordentlich verstärkt.

3. Die Lage des Christentums, das Tertullian zu verteidigen hatte, war im wesentlichen die gleiche, wie sie Aristides vorgefunden, die gleiche, wie sie nicht lange vor T. Athenagoras dargestellt hatte; die antichristliche Bewegung war ebenfalls in Anklage und Tat die gleiche geblieben: dieselben Probleme zeigten sich, eine vielfach gleiche Lösung wird gegeben.

a) Darüber, daß auch für T. die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus eine Hauptaufgabe ist, kann nicht der geringste Zweifel herrschen. Einfach quantitativ betrachtet entfallen in seinem Ap von den zum eigentlichen Corpus der Apologie gehörigen 39 Kapitel (Kap. 7—45) volle 17 (Kap. 10—27) auf diese Frage. Dabei konstatierten wir noch, daß die Anklage auf Majestätsverbrechen, der die Kapitel 28—35 gewidmet sind, von Anfang an als Anwendung des Atheismusvorwurfs auf einen speziellen Fall genommen wird: Opfer für und an die Kaiser darf es nicht geben, weil es, wie bewiesen worden, überhaupt keine Götter gibt.

---

[15] Octavius 9, 4: Et qui hominem summo supplicio pro facinore punitum ... eorum caeremonias fabulatur.

[16] Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 1 ² (Freiburg 1913) 334.

[17] Dahin gehört auch die übrigens für die Apologetik des zweiten Jahrhunderts überhaupt, trotz der (Bd. 1, 248 ff.) gemachten Vorbehalte, bezeichnende Überzeugung, daß die Menschen mit Hilfe der Vernunft, die alle besitzen, von selbst zur Weisheit gelangen können. Die Gnade scheint dadurch auf den ersten Blick ignoriert oder geleugnet. Aber 27, 7; 37, 5 f. und vielleicht 11, 6 zeigen deutlich, daß der Verfasser eine eigene „Kraft von oben" annimmt, die über das Natürliche hinausgeht.

Von Nat gehört hierher außer größeren Teilen des ersten das ganze zweite Buch, wo sich die betreffenden Gedanken als direkter Angriff gegen den Polytheismus präsentieren[18].

Das Grundproblem T.s überhaupt ist die Frage des Verhältnisses des Christentums zur Welt. Diese Welt aber ist Götter- und Götzendienst und deshalb ist das Verbot der Idololatrie „lex nostra . . . propria Christianorum, per quam ab ethnicis agnoscimur" (idol 24 [57, 27—58, 1]). Der Vorwurf des Atheismus ist und bleibt die Hauptanklage[19], die Hauptaufgabe der Kampf gegen die Götter[20]; daran ändern auch die verschiedenen gegenteiligen Äußerungen T.s, daß die Unterlassung der geforderten Kaiserverehrung von den Römern als größeres Verbrechen angesehen werde, nichts. Diese Äußerungen sind, wie oben (Bd. 1, 303 ff.) gezeigt wurde, zum großen Teil taktische Berechnung.

b) Demgemäß kommt also auch T. zur Gleichung Christentum = Monotheismus; er schätzt diese Gleichung und verwertet sie im apologetischen Kampfe mehr als irgend einer seiner Vorgänger. Das ergibt besonders eine Analyse des Kapitels 17 des Ap. Nachdem er zu verschiedenen Malen die Darlegung der christlichen Religion angekündigt (15, 8; 1, 4), nachdem er dann diese Lehre negativ durch Zurückweisung der „opiniones falsae" vorbereitet hat, stellt er auf die Frage: quid ergo colunt, qui talia non colunt? (15, 8) mit starker Betonung als das Wesen dieser Religion fest: quod colimus, deus unus est (17, 1; vgl. Scap 2 Anfang [Oehler 1, 504]).

Wenn T. im Nachsatz zu diesem Ausspruch, der die Unbedingtheit des „unus" (kein zweites göttliches Element in

[18] Das 2. Buch trägt als Überschrift das Thema: nunc de deis .. congredi. Und dazu gehört auch alles, was diese falschen Gottheiten stützt: 2, 1 (94, 7—12). — Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß vom Christentum in diesem Buche überhaupt nicht die Rede ist. Ausgenommen die Bezugnahme auf das Plagiat der heidnischen Philosophen an den Propheten (Kap. 2) und vielleicht den „Deus", der die Zeiten verteilt, und die Erwähnung der „proximi Dei" (ebd. 133, 16) könnte diese ganze Polemik ebenso gut von einem monotheistisch gerichteten, aufgeklärten Heiden stammen. Die Einstellung ist einfach diese: Monotheismus gegen Polytheismus.

[19] Vgl. Ap 6, 10: ipsum in quo principaliter reos transgressionis christianos destinastis, studium dico deorum colendorum. Hierher vor allem zielt auch der Gedanke 1 Nat 10 (76, 17): quod in nos generali accusatione dirigitis, divortium ab institutis maiorum, wozu bei Athenagoras Kap. 1 u. 2 der Gedanke zu vergleichen ist, daß jeder seine πάτρια haben dürfe, nur der Christ nicht.

[20] Dieser Kampf ist nur die Einlösung des göttlichen Hauptverbotes. denn kein anderes Gesetz schärfte Gott so ein, „quam ab omni factura atque cultura idolorum cavere". Scorp 2 (150, 15 f.).

Gestalt einer ewigen Materie!) feststellt, mit den Worten „verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit" bereits das Material zur Unterscheidung der ersten und zweiten göttlichen Person gibt, so läßt er mit Absicht doch darüber nichts verlauten, um nicht den einfachen Charakter des Monotheismus zu verwischen [21].

Dieser monotheistische Glaube tritt auch sonst stets als wesensbestimmender Inhalt des ganzen Christentums heraus. Wenn die Offenbarungsquellen den Inhalt der christlichen Religion mitteilen, so sprechen sie zuerst von der Verehrung des „deus unus" [22] Wenn T. Ap 46, 8 f. die Überlegenheit des christlichen über das heidnische Wissen darlegen will, wählt er dazu nur die Frage über das Wissen um den einen Gott [23]. Wenn die Dämonen ihr wichtiges positives Zeugnis für die Wahrheit des Christentums abgeben, so sagen sie zuerst aus über den „deus unicus" (Ap 23, 11, b; 46, 1 b).

Den gleichen Eindruck vermittelt wieder das von T. mit besonderer Vorliebe behandelte Zeugnis der Seele. Schon am Schluß des eben angezogenen Kapitels 17 des Ap nennt T. die Seele deswegen „naturaliter christiana", weil sie Zeugnis für den einen Gott gibt. Das Gleiche gilt für test an: Im 1. Kapitel, wo T. alle Stützen aus heidnischer Quelle für seine Sache vorläufig beiseite schiebt, läßt er das Hauptinteresse so durchschimmern: „Meinetwegen mögen manche [Heiden] Aussprüche über den einzigen und wahren Gott getan haben!" Im 2. Kapitel steht dann das gesuchte Zeugnis der Seele für das Christentum: die Seele bekennt den einen Gott! (vgl. test an 2 [137, 18 f.]: te testem efficit christianorum).

c) Aber T. weiß auch, daß die Heiden immerhin eine gewisse, wenn auch mangelhafte Kenntnis haben von dem Stifter der christlichen Religion, und daß es demnach die Wirkung einer Apologie des Christentums bedenklich schwächen müßte, wenn darin in allzu sklavischer Weiterführung des Schemas der vorchristlichen Apologetik nur von Kritik des Polytheismus und Herausarbeitung des Monotheismus, aber gar nicht von Jesus und seinem Werk die Rede wäre. Was tut nun T.? Er fällt nicht in

[21] Allerdings auch wieder, welche Vorbereitung im Schoß des Monotheismus für die Christologie! Man darf es genial nennen, wie T. hier den Platz für die zweite göttliche Person vollkommen bereitet hat, ohne doch aus dem reinen Monotheismus herauszutreten.

[22] Ap 18, 2. Erst auf diesem Gedanken aufbauend, „exinde" (18, 3), werden die andern Erkenntnisse mitgeteilt.

[23] Noch Origenes mißt die Übereinstimmung und den Gegensatz zwischen Christentum und heidnischer Philosophie an der einen Frage nach der Gotteserkenntnis. Hom. 14, 3 in Gen. (8, 255).

den Fehler Justins, der durch seine für uns so wertvollen Darlegungen über den innerchristlichen Besitz seine Apologie polemisch unfruchtbar machte. Er bringt vielmehr das Paradoxe fertig, Leben und Person Jesu relativ ausführlich und mit gewolltem Nachdruck zu behandeln, und doch nicht die monotheistische Auswahl zu schwächen. Wie er das erreicht, durch enge Verbindung des monotheistischen und christologischen Vorstellungskreises, durch Behandlung der Christologie als Funktion des Monotheismus, gehört zum Wundervollsten, was dieser eminente Taktiker im Ap (Kap. 17—21) vollbracht hat. T. steigert und erweitert allerdings das monotheistische Glaubensbekenntnis zu dem Höhepunkt: „Wir verehren den einen Gott durch Christum". Aber schon diese Form der Einbeziehung Christi in das Glaubensbekenntnis ist ja für unsere Frage außerordentlich charakteristisch. Darüber hinaus betont es T. im selben Zusammenhang auch noch ausdrücklich[24], daß die ganze Christologie nur geschrieben ist, um eben, trotz Loslösung des Christentums vom reinen Monotheismus des Judentums, das monotheistische Glaubensbekenntnis als Zentraldogma festhalten zu können: quod colimus, Deus unus est! Unsere Religion ist die Verehrung des einen Gottes![25]

Gewiß, die absolute monotheistische Auswahl ist durchbrochen, und T. weiß diese Bereicherung des apologetischen Materials auch sonst sehr wohl zu schätzen: „die Erkenntnis von Christi Gottheit bewirkt den sittlichen Wandel (Ap 21, 31), Christi Namen bezwingt die Dämonen, Christi Wirken bekehrt zum Glauben an Gott (23, 18), Christus wird am jüngsten Tag die Auferstandenen richten (28, 13)"[26]. Aber das alles rechtfertigt m. E. nicht den Schluß, den Heinze 389 daraus ziehen will, daß für T., ganz wie für Justin, das Mysterium Christus „im Mittelpunkt des Glaubens steht", und erst recht gewinnen diese Gedanken innerhalb der apologetischen Arbeit nicht eine zentrale Bedeutung.

Dazu paßt denn auch vollkommen, daß die christologische Frage in den andern apologetischen Schriften, in 1 und 2 Nat, in test an und in Scap nicht berührt wird.

4. Allein die Übereinstimmung der Apologeten ist in diesem

[24] Ap 21, 3 c: Darum pauca de Christo ut deo.

[25] Zu verweisen wäre auch auf die ausdrückliche Behandlung des trinitarischen Glaubens im Schlußkapitel von Adv. Prax (Kap. 31; Oe 2, 697). Auch in diesem Falle bleibt die Trinitätslehre durchaus Funktion des Monotheismus: Sic deus voluit novare sacramentum (= im NT), ut nove unus crederetur per filium et spiritum.

[26] Vgl. noch Ap 26, 3: si non deliquisset (sc. populus Judaeorum) in Christum.

Punkte nicht vollständig. Es gibt eine Ausnahme: Justin[27]. Justin empfindet die Pflicht, den ganzen Schatz christlichen Glaubens einem jeden zugänglich zu machen, ungemein stark. So übersieht er den Abgrund, der die Heiden vom Verständnis der christlichen Geheimnisse trennt, und schreitet dazu fort, in seinen Apologien die Christologie[28], die Lehre von der Taufe (Kap. 61 f.), die Vorgänge bei Agape (Kap. 67) und eucharistischer Feier (Kap. 65 f.) zu schildern. Für ihn steht Christus im Mittelpunkt nicht nur des Interesses[29], sondern auch der apologetischen Darstellung. Damit ist materiell der Standpunkt der monotheistischen Auswahl — soweit sie sich in einem Zurückdrängen der Person Christi bekundet — verlassen. Aber auch hier muß gleich bemerkt werden, daß diese Christologie Justins nicht so sehr an den historischen Jesus anknüpft, als in viel größerem Maße an die Gestalt des Logos[30]; und damit erscheint auch Justins Christologie in ihrem tiefsten Grunde als Exponent der Lehre vom einen Gott. Auch bei ihm fühlt man die ungeheure Wucht der zentralen monotheistischen Gottesidee, die allen religiösen Besitz überschattet[31].

II.

1. Wie ist diese Eigenart der Apologien des zweiten Jahrhunderts zu bewerten?

a) Man darf zunächst darauf hinweisen, daß das Christentum Erbe und Fortsetzung des Judentums ist. Das Zentraldogma des Judentums war der Monotheismus. Durch Betonen dieses Zentrums und durch seine Bereicherung und Entschränkung hat das Christentum gesiegt[32].

---

[27] Zu bemerken ist, daß der Brief an Diognet relativ eingehend von der Erlösung des Menschen durch den Gottessohn redet: Kap. 7 u. 8 je einmal gelegentlich und Kap. 9 ex professo. Der Unterschied zu Tatians kosmisch-gnostischem Erlösungsprozeß der Einzelseele ist zu beachten.

[28] Vgl. den eingehenden Beweis für die Gottheit Christi I 30—53 durch den Weissagungsbeweis, indem „wir uns auf die stützen . . . welche von ihm vorhergesagt haben, ehe er geboren wurde, denen wir notwendigerweise glauben müssen, weil wir mit Augen die Prophezeiungen erfüllt sehen . . .“ und die Angaben über Person, Leben, Predigt, Leiden Christi: II 5 per totum; I 5, 4; 6; 12; 13, 3; 21 per totum; 22, 1; 23, 2; 31, 7; 32, 10; 33, 6; 40, 7; 46.

[29] Vgl. dazu das Glaubensbekenntnis aus dem Martyrium Justini II 5 (Rauschen 114).

[30] Der historische Jesus erscheint z. B. in der 2. Apologie nur ein- oder zweimal.

[31] Man darf in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, daß Justin ein uns nicht mehr erhaltenes Werk über die Monarchie Gottes geschrieben hat. Vgl. unten S. 21 f.

[32] Vgl. Überweg-Baumgarten, Grundriß der Geschichte der Philosophie (Berlin [10] 1915) 19.

Man darf weiter hindeuten auf die weitgehende Abhängigkeit der Apologeten von der literarischen Tradition. Die vorchristliche Apologetik, die jüdische sowohl wie die heidnische, hatte als Ausdruck einer fortschreitenden Vertiefung und Vergeistigung der Religiosität hauptsächlich die Kritik des Polytheismus betrieben. Eine starke Abhängigkeit von ihr, und dann der christlichen Apologeten untereinander, war ohne weiteres gegeben, solange die apologetische Schriftstellerei von Männern betrieben wurde, die, wie Aristides, Justin, Tatian, Theophilus, und sogar wie Athenagoras, nicht genügend schöpferische Kraft, nicht die notwendige literarische Selbständigkeit besaßen, um sich durchgängig von der Kritik an Einzelheiten zur Behandlung größerer Zusammenhänge zu erheben und sich für die Darstellung der religiösen Probleme und ihrer Lösungen eigene Wege zu bahnen. Diese Abhängigkeit wies von selbst die apologetische Arbeit in eine Richtung, die wesentlich durch antipolytheistische und promonotheistische Interessen bestimmt war, da ja die ganze philosophische Aufklärung, die stoische und die jüdische Apologetik neben dem Ringen um eine tiefere, innerliche Religiosität ausschließlich die Frage nach der einen Gottheit stellten.

Abgesehen von andern Erwägungen genügt aber diese Berufung auf die literarische Tradition nicht mehr, wenn wir jene Gleichförmigkeit der Probleme und Grundauffassungen bei einem selbständigen Kopfe wie T. wiederfinden. Sicherlich, T. hat seine großen Schwächen und er hat im Grunde seine apologetischen Beweise so wenig frei erfunden wie seine Vorgänger. Aber ebenso gewiß ist, daß dieser gewaltige Rhetor die Kraft besaß, neue Aussichten zu eröffnen und es verstand, die Tradition restlos für seine besonderen Zwecke zu meistern. Die Tradition ist ihm nie zur Fessel, er nie der sklavische Nachfolger seiner Vorgänger geworden. Wenn T. in so wichtigen Dingen wie den erwähnten denselben Weg geht wie jene, dann liegt der Grund dafür tiefer, dann ist er der Ansicht, daß seine Vorgänger im wesentlichen richtig gesehen und gerechnet haben.

b) Wie T.s weitschichtige antignostische Werke und seine ethisch-praktischen Traktate verschiedensten Inhalts zeigen, umfaßte sein scharfer Blick die vielfachen Gegensätze zwischen Heidentum und Christentum in bedeutsamer Vollständigkeit. Auch sein Ap geht über die von den Griechen behandelten Fragen vielfach hinaus; es ist wenigstens zum Teil lebendiger Ausdruck der durcheinander wogenden religiösen Probleme der Zeit, lebendiger Widerhall der Beschwerden der christlichen und sogar auch der heidnischen Partei, ist nicht in dem Maße Literatur und theo-

retische Abstraktion wie die Apologien seiner Vorgänger. Wenn sich nun auch bei diesem Manne aus seinem viel reicheren Material die gleiche monotheistische Auffassung so stark heraushebt, dann gibt das zu denken. Es macht von vornherein wahrscheinlich, daß es auch am Ende des zweiten Jahrhunderts immer noch wahr blieb, daß der Gegensatz „hier Monotheismus, hier Polytheismus" die komplizierten Beziehungen zwischen Christentum und Heidentum am besten ausdrückte und daß den gesamten Kampf gegen das Heidentum auf diesen Kreis beschränken immer noch „höchste Pflicht und Klugheit" für den christlichen Apologeten war.

Und hier liegt wohl die einzig genügende Lösung der Frage nach dem „Woher?" und „Warum?" der monotheistischen Auswahl[33]. Es war einfach ganz natürlich, daß die Apologeten bei der Verteidigung des christlichen Glaubens sich am Angriff orientierten und dem Polytheismus den Monotheismus als siegreiche Antwort entgegenhielten; daß sie gerade die Hauptgedanken und zwar in möglichster Konzentrierung heraushoben, und daß sie das Heidentum gerade in seinen entscheidenden Positionen angriffen; es war wiederum nur klug, wenn sie aus Propagandarücksichten und aus Rücksicht auf den ja durchaus nicht immer ehrlich die Wahrheit suchenden Gegner mit Bedacht von den Grundgedanken gerade solche in den Vordergrund rückten, die dem Heidentum bekannt, oder für deren Verständnis die Heiden ohne weiteres reif waren, daß sie dagegen das, was schwer zu erfassen war und zu Mißverständnissen vielfach Anlaß gab (der gezeugte Sohn Gottes), das Geheimnis im engeren Sinne, zurückstellten. Das aber trifft alles zu bei der Voranstellung des Glaubens an den einen Gott, der Bekämpfung des empörend rückständigen Polytheismus und bei der Zurückstellung der tiefen und zarten Geheimnisse, die mit dem fleischgewordenen Sohn Gottes zusammenhängen. Die von den Apologeten getroffene „monotheistische Auswahl" ist vor allem apologetischen Rücksichten zuzuschreiben[34]. Sie ist eine durchaus berechtigte, ja geradezu unumgängliche

---

[33] Nur im Vorbeigehen möchte ich darauf hinweisen, daß Kukulas Betonung, Tatians Apologie sei eine wirklich gehaltene Rede (BKV 12, 190) zwar erklären könnte, warum sich Tatian im allgemeinen mit kargen Andeutungen begnügte, daß sie aber angesichts der gesamten Tradition nicht ausreicht, diese Auswahl erschöpfend zu erklären. Die Ansicht Kukulas unterliegt übrigens den stärksten Bedenken. Ich neige stark zur Ansicht von Bardenhewer, a. a. O. 1, 250[1] und Geffcken, Apologeten 107, die die Möglichkeit der gesprochenen Rede verneinen.

[34] Vgl. auch P. Wendland in: Archiv f. d. Gesch. d. Philosophie 1 (1888) 630.

taktische Maßnahme, bedeutet aber noch lange kein Antasten des christlichen Besitzes[35].

Vor allem gilt das für T. Wenn es überhaupt ein Merkmal T.s ist, daß er alles aufs genaueste apologetisch strafft und berechnet und nichts vorbringt, was nicht seinem apologetischen Zwecke diente, so ist gerade bei der „monotheistischen Auswahl" diese Rücksicht wirksam gewesen. Er hatte genügend scharf und nüchtern die Menschen um sich herum beobachtet und zur Genüge den geringen Erfolg der Arbeit der griechischen Apologeten konstatiert, um von der naiven Zuversicht einiger Vorgänger frei zu sein: tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam christianus![36]

Gegenüber Justin (und einzelnen Teilen bei Athenagoras, Suppl 12!), der, in weitem Maße unfähig, den Abstand zwischen Heiden und Christen genügend zu würdigen, endlose Reihen von Prophezeiungen und gewagte Auslegungen seinen heidnischen Lesern vorlegt, viele Einzelheiten über Eucharistie und christliche Kultfeier zur Sprache bringt, hat T. hier den einzig richtigen Weg eingeschlagen. Indem er das streng Geheimnisvolle möglichst ausscheidet (die Gottessohnschaft bot einmal für die heidnische Psyche nichts Unmögliches, und dann hat er das wunderbar vorbereitend dem heidnischen Verständnis nahe gebracht; s. Bd. 1, 198) und sich an das Einfachere, den klaren Monotheismus, hält, indem er in den Beweisen die fremde Welt der Offenbarungsschriften[37] nur sehr wenig heranzieht[38] und sich dafür in dem, was er vom Leben Christi darbietet, mit dem Tatsächlichen begnügt, nähert er die Welt des christlichen Glaubens stark der bloßen Vernunfterkenntnis an. Das alles gewinnt noch

---

[35] Einen ganz ähnlichen Prozeß, aus ähnlichen Motiven erwachsen, zeigt die jüdische Apologetik. Vgl. M. Friedländer 217; Schürer 3, 155. Daß diese Taktik bei den wenig selbständigen griechischen Apologeten zum größten Teil einfach übernommen, nicht aber bewußt geschaffen wurde, wird jetzt immer mehr anerkannt.

[36] Test an 1 (135, 9 f.).

[37] Die Autorität der christlichen Offenbarungsschriften war eben für die Heiden noch nicht gegeben. Denn wenn die Seele auch insofern „christiana" ist, als sie leicht und von selbst zum monotheistischen Gottesglauben kommen kann, so gilt von ihr doch auch (test an 1 [135, 28]): non es, quod sciam, christiana; fieri enim, non nasci solet christiana. Das volle Christentum ist enthalten in „den Schriften" ad quas nemo venit, nisi iam christianus.

[38] Tertullian vermeidet alles rein Lehrhafte. Er wußte, wie wenig damit anzufangen war und er hat sich test an 1 deutlich genug darüber ausgesprochen. Nur eine Stelle des Ap 22, 2 dürfte den Heiden, welche die biblischen Erzählungen über den Sündenfall im Paradies nicht kannten, unverständlich geblieben sein.

mehr an taktischem Wert, wenn man sich der Adressaten, für die der Apologet schrieb, erinnert: sei es, daß man an die skeptischen hellenischen Geister, sei es, daß man an den nüchtern-praktischen und zugleich rhetorisch begeisterten Römer und Afrikaner denkt.

Eine andere Berechnung von weittragender Bedeutung konnte die Apologeten veranlassen, als Haupteinbruchstelle in die heidnischen Stellungen die Kritik des Polytheismus und die Darstellung des Monotheismus zu wählen. Das war die innerhalb des Heidentums selbst durch eine Reihe von Einflüssen (philosophische und ethische Aufklärung) stark geförderte Entwicklung zum Monotheismus. Geffcken hat die weite Traditionskette, die in direkter Verbindung die antipolytheistischen Argumente der christlichen Apologeten bis zu der antipolytheistischen Kritik altgriechischer „Philosophen und Dichter" durch viele Jahrhunderte zurückführt, im einzelnen bloßgelegt. Nun liegen ja die Dinge so, daß unsere Apologeten von jenen frühen Kämpfen keine selbständige Kenntnis haben. Aber jene Argumente standen ihnen in den Doxographen zur Verfügung; sie hatten in ihrem heidnischen Bildungsgang daraus geschöpft und sie benutzten die heidnische Arbeit als Christen weiter. Wenn T. diese Arbeit möglichst hinter sich stoßen will, so spricht das mehr für seinen Eifer als für einen klaren Einblick in die tatsächlichen Verhältnisse. Wie bereits bemerkt: T. schafft seine antipolytheistischen Argumente im Grunde genommen so wenig neu wie seine Vorgänger.

Viele Heiden waren ferner in der monotheistischen Entwicklung „durch innere und äußere Erfahrungen" so weit gekommen, „daß die flammenden Worte gegen die Greuel des Götzendienstes sie packen und zum Monotheismus führen mußten"[39]. Es war nur klug, an dem Punkte, der solche Vorteile bot, und der auch zugleich den stärksten Gegensatz zum Heidentum und das wesentlichste Problem umschloß, anzusetzen. Übrigens, um es nochmal zu sagen, nicht nur klug, sondern durch den Zusammenstoß gegeben. Die monotheistische Auswahl war eine einfache Notwendigkeit, die sich jedem klugen, taktisch rechnenden Verteidiger des Christentums aufdrängen mußte.

Für T. läßt sich das alles noch von einer andern Seite her belegen. T. ist der einzige Apologet des zweiten Jahrhunderts, von dem wir außer öffentlich-apologetischen Schriften genügend Darlegungen besitzen, bei denen eine apologetische Einschränkung fortfällt: seine verschiedenen für interne christliche Kreise berechneten dogmatischen und ethischen Traktate. Hier nun lehrt ein Blick, daß man T.s Christentum nicht nur nach dem beurteilen

[39] Harnack, Mission 1, 27.

darf, was z. B. sein Ap bietet. Sein innerchristlicher Besitz ist viel reicher, als es in dieser apologetischen Schrift manchmal scheinen könnte. Umgekehrt aber läßt sich gerade beim Ap T.s mit Händen greifen und in überraschender Weise belegen, wie stark solche Schriften bis ins einzelne hinein ganz bestimmten polemischen und apologetischen Zielen dienen, wie sehr das darin vorgelegte Material mit Berechnung ausgewählt ist, und mit welcher Überlegung vieles absichtlich verschwiegen wird. Was in diesem Punkte für T. gilt, läßt sich auch für die griechischen Apologeten nachweisen[40], wenngleich ihre Taktik noch weit entfernt ist von der raffinierten Überlegenheit, mit der der geniale Afrikaner seine Dispositionen trifft. Was bei diesem ganz bewußt aus klarer Erfassung der Situation geschieht, äußert sich bei jenen in mehr naiver Weise mit der Zielstellung, die seit der philosophisch heidnischen Aufklärung und der stoischen Apologetik gegeben war, und die sie mitsamt den Argumenten einfach anlernten. Eben hieraus erklärt sich ja der eigentümlich starre, unbeholfene, fremde Eindruck, den die griechischen Apologeten großenteils auf uns machen.

An diese Jahrhunderte alte apologetische Tendenz vorchristlichen Ursprungs muß denn auch erinnert werden, wenn man einen Fall wie den des Minucius Felix beurteilen will.

Man darf nicht von der mehr oder weniger bewußten Voraussetzung ausgehen, daß es die Aufgabe der Apologeten gewesen sei, eine vollständige Darstellung des Christentums zu geben. Man darf nicht einfach meinen, wenn jemand einen Heiden zum Christentum bekehren wolle, wie es der Fall des Octavius gegenüber dem Caecilius ist, so müsse er diesem doch die neue Religion vollständig schildern. Bei der umfassenderen Aufgabe der Apologeten, die sich mit dem Bekehrungszweck nicht erschöpft, hat zwar diese Ansicht a priori viel für sich, und vor allem wäre es für uns von unschätzbarem Wert, wenn die Apologeten sich darnach gerichtet hätten. Trotzdem ist sie in ihrer Allgemeinheit nicht berechtigt. Jede Apologie hat vorzugsweise dort einzusetzen, wo für den Adressaten die Schwierigkeiten liegen, oder von wo des Gegners Angriffe ausgehen. Und nun erinnern wir uns daran, daß Apologie Verteidigung bedeutet. Wenn auch das Bedürfnis, sich selbst und den Gegnern rein wissenschaftlich die Berechtigung des neuen Glaubens nachzuweisen, vorhanden ist, so bleibt doch

[40] Vgl. übrigens für Athenagoras ein ausdrückliches Bekenntnis Suppl 12 (Ge 129, 28), wo er meint „kurze Andeutungen würden genügen, um sich ein Urteil über das Christentum überhaupt zu bilden". Bardenhewer, a. a. O. 293.

die praktische Seite, d. h. die polemische Verteidigung, die Hauptsache. Verteidigung zu sein ist zutiefst Aufgabe und Beruf der Apologien. Und gerade die philosophischste aller Apologien, die wir hier betrachten, der man rein inhaltlich am meisten den Vorwurf der „Verdünnung" des Christentums machen kann, der „Octavius", liefert dafür einen ganz eindeutigen Beweis. Minucius Felix hat den Heiden Caecilius seinen Standpunkt in wahrhaft selbstständiger, durchaus logischer Art darstellen lassen. Aus dessen Plädoyer ersehen wir, was den philosophischen Heiden am Christentum mißfiel. Es durfte und mußte die Aufgabe des Beantworters vor allem die sein, diese Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Tatsächlich begnügt sich der Autor mit der Erklärung des Caecilius, daß er sich in bezug auf die diskutierten Fragen für besiegt erkläre (40, 2); nichts mehr! Die Schwierigkeiten, die noch bleiben, sollen später gelöst werden.

Selbst wenn man, wie ich es hier getan habe, die radikal a-christliche Auffassung des Octavius nachdrücklich unterstreicht und die Verwertung außerordentlich zahlreichen stoischen Gedankengutes rückhaltlos zugibt, ist damit durchaus nicht gegeben, daß die Philosophie und das Heidentum weiter in das Christentum des Minucius vorgedrungen waren, als sich mit dessen religiöser Reinheit vertrug. Wenn vor etlichen vierzig Jahren Richard Kühn[41] in seiner mit vorzüglichen Kenntnissen ausgearbeiteten Dissertation gelehrt hat, der Octavius des Minucius Felix sei eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum, oder wenn Bährens in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Octavius[42] den Minucius Felix geradezu zu einem Vorläufer von Strauß und Renan stempeln wollte, dann haben eben beide vollständig übersehen, daß dieser apologetische Dialog nur das letzte Glied einer die ganze Apologetik des zweiten Jahrhunderts durchziehenden Entwicklung bildet, und daß dieses letzte Glied lediglich die a-christliche Lehrauswahl in besonders scharfer Zuspitzung und besonders stark betonter philosophischer Einkleidung gibt; sie haben vor allem vergessen, daß für seine Beurteilung die Rücksicht auf die in ihm wirksame und durch die ganze Reihe der Apologeten bezeugte apologetische Tendenz wesentlich ist.

Hier gilt Justins Gedanke: Ehe in der christlichen Offenbarung die Fülle der Wahrheit, der ganze Logos Jesus Christus erschien, waren Teile des Logos in der natürlichen Vernunfter-

[41] Der Octavius des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum. Leipzig 1882.

[42] Leipzig 1886. Vgl. die Behauptung S. XI, Octavius 29, 2 sei eine offene Leugnung der Gottheit Christi.

kenntnis der Menschenseele tätig. Wenn christliche Schriftsteller bei Heiden Gedanken und Argumente finden, die mit der christlichen Offenbarung übereinstimmen, so wird die christliche Lehre dadurch nicht verfälscht, daß sie die Form, in der sie nun diese Lehre darstellen, heidnischen Schriftstellern entlehnen. Paulus wird nicht zum Heiden, weil er gegebenenfalls die Form seiner Darlegungen der geistigen Struktur stoischer Zuhörer möglichst anzugleichen sucht. Dem Christen — von Paulus bis Augustin reiht sich ein Beispiel an das andere — war es ein Siegesgefühl, festzustellen, daß das Wertvolle der heidnischen Geistesarbeit mit der vollen christlichen Wahrheit harmonierte.

2. a) Die monotheistische Auswahl stellt einen Glaubenssatz in den Mittelpunkt des Interesses, der nicht striktes Mysterium, sondern auf natürlich-vernunftmäßigem Wege erreichbar ist. Aus dieser Annäherung des geoffenbarten Christentums an natürliches Vernunfterkennen ist den Apologeten vielfach ein Vorwurf gemacht worden. Man sah darin eine Schwächung des rein religiösen Urchristentums und eine unzulässige Verquickung der Religion mit rationalistischen Elementen. Hier tritt, so behauptet man, die verhängnisvolle Verwechslung von Religion und Theologie in die Geschichte der Kirche ein.

Stimmt das? Darf jene Art der Apologeten des zweiten Jahrhunderts zum Beweise dafür herangezogen werden, daß damals eine gewisse Hellenisierung des Christentums stattgefunden habe, und daß die rein religiöse, ethisch-paulinische Auffassung, wie sie im ältesten Christentum lebte, zugunsten einer mehr oder minder rationalistischen Auffassung verdrängt wurde? Dringt bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts das Wissen auf Kosten des Glaubens in die Religion ein?

Ich glaube diese Frage verneinen zu müssen. Ich bin vielmehr der Meinung, daß diese Ansicht auf einem Mißverständnis und einer Übertreibung beruht; daß dagegen die mit der monotheistischen Auswahl zusammenhängende philosophische Begründung einzelner christlichen Lehren auf Elementen aufbaut, die (grundgelegt in dem Allgemeinmenschlichen der christlichen Religion und ihrem Hingerichtetsein auf das Geistige) bereits in der apostolischen Zeit in die christliche Lehre eingeführt worden waren, und die, psychologisch in der vernünftigen Menschenseele grundgelegt, im zweiten Jahrhundert eine berechtigte Ausgestaltung erfuhren [43].

[43] Die scharfe Verdammung, die T. gegen das von gewissen Christen aufgebrachte stoische, platonische, dialektische Christentum richtet (praescr 7), kann natürlich keine Schwierigkeit bieten. Denn einmal gehen derartige Expek-

Das ist ohne weiteres zuzugeben: die monotheistische Auswahl und was damit zusammenhängt, die philosophische Unterbauung der Gotteserkenntnis, die Darbietung des Christentums als Philosophie, ist jedenfalls nicht religiöser Einstellung entsprungen, wie eine solche Vereinseitigung des Christentums in häretischen Bewegungen, z. B. bei den Waldensern und den ihnen verwandten Bildungen zum Ausdruck gekommen ist. Vielmehr liegt ein philosophisches Agens zugrunde, insofern es philosophisch ist, aus verschiedenen Erscheinungsformen das Wesentliche und das zur Einheit Verbindende herauszuheben, ein Einheitsbedürfnis, das das Religiöse als solches nicht hat.

b) Aber trotzdem, die vernünftige Menschenseele, die denkt und will, setzt auch den Glaubensakt; sie ist trotz allem eine Einheit, und das Bedürfnis drängt sich ihr auf, Religion und Vernunft, Glauben und Wissen in innere Beziehung zu bringen. Das Bestreben nun, für die Glaubensinhalte gewisse mehr oder weniger entwickelte philosophische Formeln zu finden, die jene Inhalte auch wissenschaftlich irgendwie begreifen lehren und vor der Vernunfterkenntnis rechtfertigen sollen, ist noch keine Rationalisierung des Glaubens, sondern der Ausdruck jenes unabweisbaren inneren Einheitsbedürfnisses des Menschengeistes einerseits, eine Auswertung der „Vernünftigkeit" des Glaubens andrerseits.

Der Versuch, diesen inneren Ausgleich, diese philosophische Unterbauung herzustellen, ist eine Notwendigkeit für jede Religion, die nicht nur von enthusiastischen Strömungen leben und sich damit auf die Dauer von selbst zu einem Sekten- oder Konventikeldasein verurteilen will. Dieser Versuch mußte sich auch im Christentum aufdrängen, als philosophisch Gebildete sich bestrebten, das Erbe Jesu in ihr Denken einzuordnen, mit den Kategorien, mit denen sie zu operieren gewohnt waren, in Einklang zu bringen. Wohl ist dann später im Laufe der Jahrhunderte dieser Versuch oft zu weit getrieben und die Religion zu sehr mit Verstandesarbeit belastet worden. Aber die Apologeten stellen einen solchen Zustand auch nicht im Anfangsstadium dar. Gewiß kann man in ihrem Gottesbegriff eine philosophische Wurzel und eine religiöse unterscheiden. Wenn man aber mit K. Holl[44] daraus ein Nebeneinander von zwei Gottesbegriffen macht, so ist das eine Mißdeutung. In Wirklichkeit haben wir eine

torationen gegen die akute Hellenisierung im Gnostizismus, auf der andern Seite sind sie Übertreibungen, die nicht genügend deutlich aussprechen, wie tief T. und die Apologeten überhaupt der Philosophie verpflichtet sind; s. Bd. 1, 350 ff.

[44] Aufsätze 3.

Größe vor uns, die beide Elemente in sich vereinigt: einen religiösen Begriff, der auch philosophisch formuliert wird. Die historische Entwicklung innerhalb des Protestantismus aber, wie in gewissen Schichten des Katholizismus, hat gezeigt, daß, wer die von Paulus auf dem Areopag und dann von den Apologeten eingeleitete sogenannte „Rationalisierung" des Christentums radikal ablehnt, dem Rationalismus auf der andern Seite Tür und Tor öffnet und schließlich auch die historischen Grundlagen des Christentums völlig zerstört.

Die erste Erkenntnis also, die wir von hier aus betreffs jener Entwicklung gewinnen, ist diese: Jene Entwicklung mußte kommen und sie war wertvoll.

c) Es zeigt sich aber auch weiter, daß diese Entwicklung kommen durfte, ohne eine religiöse Verarmung und ein Hineingleiten in rationalistische Auffassung herbeizuführen.

α) Ich erinnere zunächst daran, daß eben Paulus, der als Prototyp der rein religiösen Auffassung hingestellt wird, selbst die Elemente der sogenannten Rationalisierung in das Christentum eingeführt hat. Ich denke hier an die Areopagrede, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zur Apostelgeschichte neuestens wieder Harnack mit beachtenswerten Argumenten gegen Norden vertreten hat[45], und an seine sonstigen Auslassungen über die natürliche Gotteserkenntnis[46]. Die philosophische Unterbauung der Religion bei den Apologeten kann also zunächst nicht einfach als Abweichen vom Geiste Pauli gebucht werden.

β) Doch das ist immerhin eine Nebensache. Wichtiger ist schon, daß die Religiosität und Frömmigkeit Pauli nur eine Form der urchristlichen Frömmigkeit ist[47]. Neben ihr steht, weniger scharf zugespitzt, die Frömmigkeit der Synoptiker. Bei ihnen kommt z. B. das urpersönliche enthusiastische Erleben des Erlöstseins am und durch den auferstandenen Christus, das innerlich mit ihm Einssein, das ihn Angezogen haben, das ganz Umgewandeltsein, was alles die Frömmigkeit Pauli so sehr auszeichnet, in dieser Form nicht zum Ausdruck. Das Lohnmotiv steht bei ihnen in echt bodenständiger Selbstver-

[45] Texte und Untersuchungen III 9, I = XXXIX 1, Leipzig 1920.

[46] Paulus: Apg 14, 15 ff.; 17, 22—32; 1 Thess 1, 9; Gal 4, 8; 1 Cor 8, 4 f., 12, 2; vgl. Joh 17, 3; vgl. K. Pieper, Die Missionspredigt des hl. Paulus (Paderborn 1921) 31 ff.

[47] Aber selbst Paulus muß es sich ja gefallen lassen, daß ihm „die Rationalisierung des irrationalen Evangeliums" zur Last gelegt wird. Büchsel (als Inhaltsandeutung von Lohmeyer, Soziale Frage im Urchristentum) in: Theologisches Literaturblatt 43 (1922) 51. Vgl. K. Pieper, Paulus. Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit. Münster 1926.

ständlichkeit. Bei den Synoptikern ist das Heil vor allem (wenn auch nicht ausschließlich [vgl. Matth. 12, 28]) ein in der Zukunft Kommendes, von außen zu Ergreifendes. Die für Paulus bezeichnende persönlich erlebte innere Neugeburt durch göttliche Kraft, wobei für die psychische Form des Vorgangs ein gewisses Pathos, ein enthusiastisches, sehnsüchtiges Empfinden charakteristisch ist, tritt bei jenen nicht so hervor. Man darf nicht einfachhin die paulinische Religiosität als Prototyp aufstellen.

Entscheidend aber ist der religiöse Reichtum des monotheistisch betonten Christentums der Apologeten. Besonders wichtig, wenn nicht ausschlaggebend, ist das religiös außerordentlich innige Verhältnis zu Gott, das uns in diesen angeblich rationalistisch gefärbten Apologien entgegentritt und das, wie uns besonders T. zeigen wird, das gesamte Leben der Christen in all seinen Beziehungen mit einer prachtvollen Innigkeit durchwaltet. Wenn jene „rationalistische Auffassung" so weit in die wesentliche Auffassung vom Christentum vorgedrungen wäre, daß es die ethisch-religiöse Auffassung wirklich geschwächt oder gar verdrängt hätte, dann müßte sich jenes Verhältnis zu Gott als ein viel nüchterneres, „philosophischeres" darstellen. Und doch lag, wie auch Harnack einmal betont, jenen christlichen Generationen nichts ferner als das, was man heute Deismus nennt.

Gleich der älteste unserer Apologeten, Aristides, ist ein eindrucksvolles Beispiel. Er, der das ganze Problem „Christentum-Heidentum" auf der vorhin gekennzeichneten schmalen Grundlage eines philosophisch orientierten monotheistischen Gottesbegriffs löst, läßt uns am Schluß seines Werkchens auch etwas in seine Seele schauen, da nämlich, wo er von dem hochgespannten sittlichen Leben der Christen redet; die Sachlage ist sofort klar: wo man mit „wissenschaftlichen" Mitteln den eigenen Besitz rechtfertigen muß, wird, wenn wir einmal den Ausdruck gelten lassen wollen, mit „rationalistischen" Mitteln gearbeitet, im eigenen religiösen Innenleben werden sie wenig benötigt und treten dann auch kaum mehr in die Erscheinung; hier herrscht die direkte, religiöse Umfassung in voller Ursprünglichkeit. Und zwar wird diese ethisch-religiöse Sphäre nicht als ein für sich Bestehendes empfunden, das mit dem Lehrinhalt des vorher behandelten Glaubens nichts zu tun hätte; vielmehr ist es gerade die richtige Gotteserkenntnis, die als Quellgrund der sittlichen Überlegenheit und des religiösen Reichtums erscheint[48].

[48] Aristides 15, 2. 3. 4. Auch schon 14, 3 bei Behandlung des jüdischen Monotheismus kommt diese Auffassung zum Ausdruck. — Für Justin vgl. die häufige Behandlung der charakteristischen Zusammenstellung *ἀσέβεια καὶ ἀδικία*: 1 Ap 4, 7; 28, 4; 43,6.

Justin hat durch die starke Hereinbeziehung des Christologischen das spezifisch Christliche viel stärker betont als die übrigen Apologeten. Auf der andern Seite aber hat doch keiner mehr für eine Annäherung des Christentums ans Philosophische getan als er durch seine Theorie vom Keim-Logos. Aber gerade in diesem Element, in der Gestalt des Logos-Jesus, hält er wie in einem Symbol beides in vollkommenster Harmonie vereinigt: Glauben und Vernunft. Gerade Justin wird zu einem Kronzeugen dafür, wie wenig die vernunftmäßige Durchdringung der christlichen Lehren eine religiöse Verarmung des christlichen Glaubens bedeutet.

Übrigens spielt neben Christus-Logos, der mehr als Überbringer der Lehren figuriert, der einfache Gottesgedanke eine viel intensivere und religiös bedeutungsvollere Rolle im Bewußtsein Justins, als man gemeinhin annimmt. Auch bei Justin erscheint Gott als „spiritus rector" des gesamten religiösen Lebens. In einem so prägnanten Abschnitt wie Apologie I 8 erscheint als Ziel und Motiv des ganzen sittlichen Lebens — trotzdem eigens erwähnt wird, dieses Verhalten seien die Christen von Christus gelehrt worden — Gott, nicht aber Christus. Sehr bemerkenswert ist auch, daß diese Betonung in den 12 ersten Kapiteln der 1. Apologie[49] durchaus vorherrscht. Die Bezugnahme auf Gott, auf die Gottheit einfachhin, ist primär; die Bezugnahme auf Christus tritt nur einige Male und da meistens sekundär auf[50].

Und nun speziell T.! Gewiß, Abhandlungen wie Adv. Iudaeos, wo der Nachweis, daß Christus der Messias ist, zur Diskussion steht, oder wie die dogmatischen Schriften mit ihrem christologischen Inhalt rücken selbstredend Jesum Christum in den Vor-

[49] Bis dahin reicht, wie G. Rauschen (BKV 12, 6) richtig sah, der erste Entwurf Justins.

[50] Vgl. oben S. 11 Anm. 30 f. und I Ap 8 Schl.; 4; 8: Ziel des Menschen ist das Streben nach dem Zusammensein mit Gott; 10 Anfang; 12 Anfang: Gott als allsehender Richter; das ganze sittliche Leben auf Gott bezogen. Die Lehre darüber brachte der Logos. II Ap 3 per totum; 4 Anfang; 12 zweimal sehr bedeutungsvoll. Für Athenagoras vgl. Suppl 12, wo das christliche Sittenleben, ja das ganze Erdenleben des öftern nachdrücklich als von Gott, nicht aber von Christus, dessen Aussprüche (ohne das „ich sage euch" zu erklären) den Ausgangspunkt bilden, hergeleitet erscheint. Es wird auch nicht mitgeteilt, daß der erhabene Richter im Jenseits etwa Christus wäre, sondern es ist nur die Rede von „Gott". Auch die ebendort eingestreute Erwähnung der Dreipersönlichkeit in Gott nimmt diesen Gesamteindruck nicht fort, da sie auf den Kontext ohne Einfluß bleibt. Ad Diognetum Kap. 10 Mitte: gutes Leben ist, Nachahmer Gottes zu sein. Minucius Felix 17, 2: nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis. Caecilius war den umgekehrten Weg gegangen 12, 7: quibus non est datum intelligere civilia, multo magis denegatum est disserere divina.

dergrund; das Ap selbst läßt keinen Zweifel darüber, daß der christliche Glaube in seiner Totalität ohne wesentliche Verschiebung der Kräfteverhältnisse in T.s Glaubensregel figuriert.

Wenn man aber fragt, was zutiefst im Mittelpunkt seines religiösen Interesses steht, so ist es nach Ausweis derjenigen Werke, die das praktisch religiöse Leben und das religiöse Erleben am nächsten berühren, nicht Christus, sondern Gott. Um sich davon zu überzeugen, um aber auch zugleich inne zu werden, mit welcher alles überragenden religiösen Wucht eben der Gottesgedanke T.s religiöses Denken beherrscht, und um zugleich lebendig zu erfassen, wie weit wir hier von irgendwelcher theoretisierenden Verarmung urchristlich religiösen Lebens entfernt sind, braucht man nur einmal daraufhin seine ethischen Traktate durchzugehen. Die Belege sind Legion. Gewiß, auch hier steht, sobald T. den ganzen Glaubensinhalt andeuten will, Jesus neben Gott[51] und auch im religiösen Bewußtsein bildet das Verhältnis zum Mensch gewordenen Sohn Gottes nicht etwa einen untergeordneten Punkt, den man vernachlässigen dürfte[52]. Trotzdem: nur ganz wenige Stellen findet man (cor mil 15 [Oe 455/6]), die ein gewisses intensives Christuspathos zeigen: „Was willst du mit einer bald welkenden Blume? Habes florem ex virga Jesse, super quem tota divini spiritus gratia requievit, florem incorruptum, immarcescibilem, sempiternum“[53].

Aber daneben, welch unbedingte Herrschaft des Gottesgedankens! Alle Äußerungen des Lebens werden auf Gott bezogen,

---

[51] Bapt 13 (212, 26 f.): ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque eius (sc. domini). — Cor 11 (Oe 1, 445): unum evangelium et idem Iesus etc.; praescr haer 13, 1—5: unum omnino deum .... conditorem; ... verbum ... delatum ex spiritu patris dei et virtute; ebd. 10, 2 quaerendum est, quod Christus instituit; pat 3; orat 1—3 öfters; 6; 8; u. ö.

[52] Eine Anzahl Belege: fuga 10 (Oe 1, 479): militem Christo imperatori; ebd. depretiasti Christum, qui in te est; spect 25 (25, 19): εἰς αἰῶνας . . . alii . . . dicere nisi deo et Christo; 27 (26, 15 f.); der Christ, der als Zuschauer ins Theater geht, flieht nicht sedilia hostium Christi; 29 (28, 11 f.): vis autem et sanguinis aliquid? habes Christi; 30 (28, 23 f.): praesides persecutores domini nominis; ebd. (29, 6): ad inopinati Christi tribunal. Cor mil 13 ff. und sonst öfters; martyr 2 (Oe 1, 8); 3 (ebd. 10): Bonum agonem subituri estis, in quo agonothetes deus vivus est, xystarches spiritus sanctus ... Itaque epistates vester Christus Iesus.

[53] Nur drängt sich hier sofort die Frage auf, ob dieses Pathos nicht zum Teil auf Tertullians Sucht und Fähigkeit beruht, Sentenzen und Wortspiele zu konstruieren. — Ein wunderbar weiches Kapitel über das Leben Jesu ist auch pat 3. Hier scheint der Eindruck der Persönlichkeit Jesu in T.s Seele am lebendigsten gewesen zu sein. Vgl. ebd. 6. 8. 9. 16. Bemerkenswert ist auch die schöne, innige Darstellung der demütig-sanftmütigen Art des Herrn in idol 18 (52, 8—22).

ihr Wert an seinen Vorschriften und Verboten gemessen. Leben und Denken der Christen stehen im religiösen, moralischen, öffentlich-politischen, täglich-praktischen, im privaten und gesellschaftlichen, im intellektuellen Leben, kurzum in jeder Richtung unter dem leitenden Einfluß Gottes: nicht eines philosophischen Gottes, sondern eines dem Menschen durchaus nahestehenden, väterlich liebenden oder hart strafenden Gottes. Dieser Gott unterrichtet und gibt Kraft; das Christentum ist die „religio . . . dei vivi" (bapt 5 [205, 10]) und die Philosophenschule Gottes (Scap 6). Die Christen sind „cultores dei" (Ap 48, 13) und ihr Ziel ist „totam dei gratiam" zu erringen (Ap 50, 15), die Heiden sind „hostes dei" (48, 15 c). Die Märtyrer sind vor Gott frei (mart 2), Gott ladet sie zur Belohnung ein (ib. Oe 7), des Christen Beruf ist, Soldat Gottes[54] und „servus dei" zu sein (spect 1. 8. u. ö.). Das Martyrium ist „causa dei" (mart 6) [Oe 14]; Ap 21, 3; 30, 5), es führt „ad deum" (mart 2 [Oe 7]; der Christ gibt Almosen „dei causa ut et deus . . . glorificetur" (idol 22 [55, 28 f.]). Der Weisheits- und Wahrheitsbesitz bemißt sich danach, ob einer etwas über Gott weiß oder nicht[55]. Der Christ soll an Gott denken, aber im Theater: „recogitabit . . . de deo, positus illic ubi nihil est de deo"? (spect 25 [25, 1 f.]). Sogar die Apostel „omnia . . . secundum deum . . . docuerunt" (fuga 9 [Oe 47])[56]. „Alles, was nicht von Gott kommt, ist ja in sich verkehrt"[57] und ein Mensch ist darum schlecht, weil er sich von Gott, dem Guten, abwendet[58].

Von hier aus erhält auch das nähere Verhältnis zur materiellen Welt für den Christen seine charakteristische Form: Von

[54] Mart 3 (Oe 9): Vocati sumus ad militiam dei vivi; ib. 10; cor mil 1 (Oe 415): magis dei miles; ebd. 416: militem gloriosum in deo; Fuga: mit Ausnahme von 10 (Oe 479) beinahe immer militia dei, servus dei. Daher auch des Christen Kampf: aemulatio divinae rei et humanae.

[55] 2 Nat 2 (95, 12—14): Quis autem sapiens expers veritatis, qui ipsius sapientiae et veritatis patrem et dominum deum ignoret! Es ist übrigens darauf zu achten, daß auch „dominus" im Sinne von Gott steht. Vgl. fuga 1 f.; Ap 33, 1: dominus noster, deus noster im Sinne des Ap 34 abgelehnten Gottestitels dominus für den Kaiser.

[56] Vgl. weiter spect 25 (25, 15): de ecclesia dei in diaboli ecclesiam intrare; 27 (26, 7): im Zirkus „nomen dei blasphematur"; ebd. Z. 15 f.: Der Zuschauer im Amphitheater „aures diabolo adversus deum ministraverit"; paenit 2 (Oe 646, 14 ff.): Gott ist auctor, defensor, acceptator, remunerator der guten Werke.

[57] De cultu feminar. II 1.

[58] Test an 2 (136, 16 f.): exprobrans ideo malum hominem, quia a deo abcesserit.. Ap 46, wo Tertullian als einzigen Prüfstein der heidnischen Weisheit die Frage nach der Gotteserkenntnis heraushebt. Umgekehrt fließt die rechte Erkenntnis der paenitentia aus der Gotteserkenntnis (paenit 2 [Oe 646, 11]).

dem Annehmen des Gottesglaubens an empfängt das für Gläubige und Ungläubige objektiv gleich geartete (Ap 41, 3) Weltgeschehen entgegengesetzten Wert: das Leiden in der Welt — und das ist ja ungeheuer wichtig! — wird für die Christen in Gott zur bloßen, heilsamen Ermahnung, für den Ungläubigen ist es harte Strafe. Zu den „omnes saeculi plagae" gehört aber für die Christen vor allem Verfolgung und Tod, und so sehen wir hier die Genesis der für die frühchristliche Apologetik grundlegenden Auffassung vom Martyrium, das wohl schwer zu tragen ist, aber doch nicht Schaden, sondern großen Gewinn bringt[59]. Die Heiden leiden eventuell den Tod „pro patria, pro agro, pro imperio, pro amicitia", die Christen „pro deo" (Ap 50, 10).

Weil die Welt von Gott geschaffen ist, wird sie nicht ganz vom Apologeten verworfen[60]. Auch das Benehmen der Christen gegenüber der heidnischen Gesellschaft wird (Ap 36, 3 und in Scap; aber in letzterem Werk Kap. 2 [Oe 542 Z. 10 f.] deutlicher) als Ausfluß des alles beherrschenden Gottesglaubens gezeichnet: das Benehmen der Christen, das sich „silentio et modestia" und durch sittlich bessernden Einfluß kennzeichnet, ist eine „disciplina patientiae divinae", die ihre Verteidigung „a deo" erwartet.

Wie überraschend schön wird dann die reichhaltige Apologie des Verhaltens der Christen zum Kaiser auf diesem Gedanken aufgebaut: Wir wissen, daß die Macht und Autorität des Kaisers von Gott kommt, „ideoque salvum volumus esse quod deus voluit" (Ap 32, 2 f.; 33, 1; Scap 2 [Oe 541 f.]).

Die Einstellung T.s ist damit, denke ich, klar: überall stoßen wir bei ihm auf den Namen „deus", er schwindet nie aus dem Bewußtsein; das Gebet geht zu ihm, direkt; die Welt mit all ihrem Inhalt kommt von ihm; an ihn wird erinnert bei allen Fragen, in allen Lebenslagen; an seinem Willen wird alles gemessen. Das gesamte Leben und Denken der Christen ist ein einziger großer Hymnus für Gott, dessen Herrlichkeit und Zorn alles überschattet, was im Leben irgendwie eintritt[61].

γ) Einer derartigen religiös-ethischen Auswirkung des philosophisch begründeten Monotheismus gegenüber können die ver-

---

[59] Dem ist nicht entgegengesetzt, sondern gleichlaufend, wenn T. in Satz 5 ausdrücklich als Hauptursache, warum es für den Christen kein wahres Unglück auf der Welt gebe, angibt: quia nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere, weil ja diese Sehnsucht nach dem Jenseits wesentlich auf dem Gottesglauben beruht. Vgl. dazu Ap 39, 3.

[60] Ap 42, 2.

[61] Nach Henen 36 kommen im Ap vor: Jesus keinmal; Christus 27mal (davon 24mal in Kap. 21, das von der Christologie handelt und 23); deus 185mal.

schiedenen Hinwendungen der einzelnen Apologeten zur Philosophie in keiner Weise mehr einen Verlust an religiösem Wert besagen. Stecken übrigens in dem Philosophischen dieser Schriftsteller nicht vor allem religiöse Werte? Was interessiert diese Philosophen? Rein wissenschaftliche Erkenntnisfragen oder der Weg zum Zentrum allen religiösen Lebens, zu Gott? Was verlangte doch Justin, als er noch Heide war, von seinen Lehrern? Aufschluß über Gott, ja, daß man ihn Gott schauen lehre?[62] Liegt übrigens dieser Popularphilosophie, um die allein es sich handelt, das eigentlich Hellenische, der Geist der Spekulation nicht sehr fern, und dafür die Ethik und das Religiöse um so näher? Ich habe oben (Bd. 1, 248) die mangelnde Festigkeit der apologetischen Gottesbeweise betont. Hier ist der Ort, den unvergleichlichen religiösen Wert dieses Mangels herauszuheben. Es war ein Glück für das Christentum, daß den Apologeten nur derartig schwache philosophische Hilfsmittel zur Verfügung standen; ein Glück, daß damals, als diese Männer um eine irgendwie wissenschaftliche Formulierung der christlichen Wahrheiten rangen, nicht eine eigentliche weitausgebaute Schulphilosophie die Geister beherrschte, sondern nur die aufs allgemein Menschliche gerichtete, religiös ebenso starke wie erkenntnistheoretisch naive Philosophie des gesunden Menschenverstandes. So wurde der christliche Inhalt rational umschrieben und blieb doch von der Rationalisierung frei. Was wertvoll in bezug auf die Theodizee bei den Apologeten ist, ist nicht so sehr die vielfach mangelhafte Art und Weise, wie sie die Grundwahrheiten des Glaubens philosophisch stützen, sondern die fundamentale Überzeugung, daß jene Wahrheiten des Glaubens mit dem Licht der Vernunft übereinstimmen und von dort aus gestützt werden können, die Grundüberzeugung, daß Glauben und Wissen durchaus harmonisch und komplementär zueinander stehen. Das ist weder heidnisch noch stoisch, noch hellenisierende Rationalisierung des Glaubensinhaltes, sondern einfach menschlich, dem common sense entsprechend.

An keiner entscheidenden Stelle, so wenig bei Justin wie bei Tertullian und Tatian, wird die Grenze, die scharfe Trennung zwischen Philosophie — sei es Platonismus oder Stoizismus — und Christentum aufgegeben; im Gegenteil, sie wird überall als wesentlich empfunden: im Christentum Offenbarung, im Heidentum der Schatten davon: Philosophie. Nirgendwo wird, um wenigstens die wichtigsten Einzelheiten anzudeuten, eine absolute Transzendenz des Gott-Vaters gelehrt, wie sie für den Gott Platos

[62] Dial 2 (Go 92 § 3; 93 Z. 4 f.). Vgl dazu die Aufforderung des Adressaten bei Theophilus I 14 (Otto 8, 44): *Δεῖξόν μοι τὸν θεόν σου.*

angenommen wurde, sondern es wird seine Teilnahme an der Schöpfung betont; Jesus wird als Sohn Gottes geglaubt, nicht wie der Logos der Stoa erkannt; die Schöpfung erfolgt ex nihilo, nicht mit Plato aus der unerschaffenen Materie oder gemäß der pantheistischen Auffassung der Stoa[63]. Die vorgetragenen Lehren sind „göttliche", sie stammen nicht von den Apologeten, sondern aus den heiligen Schriften, sie sind schwer auszusprechen usw.[64].

δ) Das einzige religiöse Moment, das den apologetischen Schriften des zweiten Jahrhunderts gegenüber denjenigen der beiden ersten Zeitalter mangelt, und dessen Fehlen als eine wirkliche Lücke zu gelten hat, ist die geringe Betonung des Erlösungswerkes Jesu und seiner Auswirkungen. Dieses Werk wird einzig, wie bereits gesagt, bei Ad Diognetum Kap. 8 f.[65] stärker unterstrichen. Dafür vollzieht sich Jesu Erlösungswerk täglich in der Besiegung der Dämonen durch die Exorzismen, und hierin sind die Apologeten direkte Erben der Synoptiker[66]. Den Apologeten fehlt unbedingt gegenüber ihrer mehr abstrakt-philosophischen Art der Wertung des Heiles (Erkenntnis Gottes; Tatian steht für sich) das, was Paulus, neben diesen Elementen die Hauptsache war: der hingebende und rechtfertigende Glaube an die Persönlichkeit Jesu und seine persönliche Tat am Kreuz. Das Verhältnis ist bei den Apologeten umgekehrt. Man weiß allerdings, wie vorsichtig man sein muß, wenn es gilt, aus diesem Schweigen Schlüsse zu ziehen. Auch hier spielt die apologetische Berechnung mit hinein. So wird der Erlösungsgedanke von Justin z. B. im Dialog viel kräftiger betont als in den Apologien[67].

Wir stellen also für alle Apologeten fest: der Glaube an Christus-Gott bleibt ungebrochen und ungeschmälert; das Christentum wird nirgendwo als Intellektualismus oder Rationalismus aufgefaßt, sondern als eine Religion und eine Offenbarung; die Apologeten stellen sittliche und religiöse Forderungen und

[63] Oben Bd. 1, 248 ff. [64] Vgl. Puech 43. 292 ff. 299.

[65] Vgl. Justin 2 Ap 13 und Dial 96; aber das eigentliche Geschenk Christi bleibt seine Lehre. [66] Puech 305 ff.

[67] Vgl. Dial 44, 4 (Go 141); 45, 3 f. (ebd. 142); 47, 7; 95 (ebd. 209 f.); 96, 1; *ἡμῶν . . . τὴν ἐλπίδα ἐκκρεμαμένην ἀπὸ τοῦ σταυρωθέντος Χριστοῦ* (ebd. 210); 100, 4 Schl.; 5 Schl. (ebd. 215); 134, 3. 4. 5 Anf. (ebd. 256 f.) und das von Irenaeus (Adv. haer. IV 6, 2) mitgeteilte Fragment aus Justin. Für Tertullian vgl. Bapt 11 Schl.; Ap 21, 7; 4 Marc 35; 20. Dieses Fehlen der Erlösungsidee ist übrigens wiederum ein Zeichen für den geringen Kontakt, den die Apologeten mit dem sie umgebenden religiösen Leben im Heidentum hatten; denn durch die zahllosen Geheimdienste der Zeit geht doch als charakteristischer Zug gerade die tiefe Sehnsucht, von einem Banne frei zu werden.

begnügen sich in keiner Weise, wie die Gnostiker, mit Anbietung von Weisheit[68] oder von Moralismus wie die Stoiker. Die spezifisch religiöse Einstellung wird jedoch charakterisiert a) durch das Überwiegen der Frage nach Gott und durch das Bestreben, diesen Zentralpunkt philosophisch zu stützen, b) durch das Zurücktreten der Frage nach Christus und zwar sowohl in der apologetischen Darstellung wie im religiösen Bewußtsein.

Im Christentum der Apologeten ist ohne Zweifel eine Wendung zur *γνῶσις* eingetreten; man muß aber sofort ergänzen zur *γνῶσις θεοῦ*. Nun wissen wir seit den Untersuchungen Reitzensteins und Nordens, daß *γνῶσις θεοῦ* überhaupt kein hellenisch-intellektualistischer, sondern ein orientalisch-religiöser Begriff ist, und die ganze Färbung der Popularphilosophie, innerhalb deren wir dem Begriff bei den Apologeten begegnen, erhebt diesen Nachweis über jeden Zweifel.

Für das Aufkommen der These von der (gemäßigten) Hellenisierung des Christentums durch die Apologeten und für die Verwerfung ihrer Auffassung vom Christentum als einer Philosophie trägt z. T. die Schuld die ungenügende, zu enge Definierung der Religion. Wenn man die Religion nur finden will in den das Innere durchbebenden Gottesschauern[69], dann muß ihr schlechterdings jedes innere Verhältnis zur Philosophie fehlen. Aber diese Definition ist gewachsen auf dem Boden des übertriebenen modernen Subjektivismus und religiösen Antiintellektualismus und sie entspricht nicht der ganzen Auffassung des christlichen Altertums, so wie sie sich in der Mehrzahl seiner Vertreter offenbarte. Diese Definition verzichtete zum größten Teil auf die machtvolle Objektivität der christlichen Religion, so wie sie sich in den Heilstatsachen der Person und des Werkes Jesu, sowie in der Übermittlung durchaus feststehender Gesetze und Glaubensinhalte durch ihn offenbart und wie sie Ausdruck fand in den Evangelien und in der „regula fidei", und wie sie der Fähigkeit des menschlichen Geistes über das Empirische ins Metaphysische vorzudringen entspricht. Die Religion Jesu und seiner Jünger war eben mit nichten nur subjektives Erleben und noch weniger ein solches hauptsächlich gefühlsmäßiger Art.

Die beweisenden, rationalen Elemente, die die Apologeten in das Christentum eingeführt haben, bestehen darin zu Recht, sie

---

[68] A. Jülicher, in: Die Kultur der Gegenwart I, IV 1 (Leipzig 1909) 108.

[69] Geffcken 66; Geffcken betont jedoch ebd. 60 nachdrücklich, daß die positive Verkündigung der eigenen Lehre bei den Apologeten Religion ist, aber nie Philosophie.

sind ihm höchstens in der Form fremd; sie konnten ohne Zwang in das Gebilde der Religion Jesu eingefügt werden, sobald der Kopf kam, der das Bedürfnis und die Fähigkeit hatte, auf die Einheit der Wahrheit hinzuweisen, ob sie nun mit dem Verstand natürlich erkannt oder durch den Glauben übernatürlich entgegengenommen und umfaßt werde. Seit Paulus auf dem Areopag die natürliche Erkenntnis Gottes bekannt, sich auf heidnische Gewährsmänner berufen und seine Ansicht in stoischer Weise formuliert hat, hat die Apologetik die Philosophie — in verschiedenem Maße — als Wegebereiterin und Stütze anerkannt. Aber wie Paulus selbst an der gleichen Stelle über den philosophischen Monotheismus hinausgeht, eine neue Zeit verkündigt und als Glaubensinhalt auch den Glauben an das Gericht durch den auferstandenen Jesus fordert, so war das Christentum der Apologeten eine Offenbarung, die weit über die Philosophie hinausgeht, extensiv und intensiv.

Justin ist es, der im zweiten Jahrhundert hier einen bedeutenden Schritt vorwärts macht, mit der Lehre von der Einheit des *λόγος σπερματικός* in den Seelen vor der Ankunft Christi mit dem wesentlichen Logos, der in Jesus erschien. Tertullian fügt dem Aufbau mit seiner ratio- und natura-Terminologie weitere wichtige Bausteine ein. Die letzte, klare Trennung der beiden Ordnungen, der natürlichen und der übernatürlichen Erkenntnis religiöser Wahrheiten, bringt allerdings erst die Hochscholastik.

Die griechischen Apologien bedeuten gegenüber den vorangegangenen Zeiten eine gewisse Verarmung, insofern sie sämtlich in der Mittelmäßigkeit stecken bleiben; auch das ist zuzugeben, daß keine Gestalt unter ihnen ist, die eine religiös-schöpferische Persönlichkeit gewesen wäre. Daneben aber dürfen wir nicht vergessen, für welche Kreise diese Schriften berechnet sind. Der Fall des Justin (Dialog, Einleitung) und des Caecilius (im Octavius) zeigen durch die Tat, daß die „philosophische" und „monotheistische" Beweisführung hier — d. h. in den Kreisen der Gebildeten, die in der religiös gerichteten Popularphilosophie wurzelten — wirklichen religiösen Wert hatten. Eine religiöse Verarmung des Christentums selbst aber liegt auf keinen Fall vor. Das Formgebende der Apologien des zweiten Jahrhunderts bleibt fraglos die geoffenbarte Religion des Christentums, nicht die philosophische Verbrämung. Es ist darum mehr als eine geistreiche Umkehrung, es trifft vielmehr die Sachlage genau, wenn Ehrhard[70] dem Wort von der Hellenisierung des Christentums die Formel „Christianisierung des Hellenismus" entgegenstellt.

[70] Das Christentum im römischen Reiche bis Konstantin. Rektoratsrede (Straßburg 1911) 23.

Die Frage darf hier, wie so oft, nicht auf ein Entweder-oder gestellt werden; sie darf nicht lauten: „Vernunfterkennen oder Glaubensüberzeugung", nicht „idealistisch-rationalistische" oder „ethisch-religiöse" Auffassung. Man muß vielmehr ausgehen von einer Grundlage, die beides tragen kann. Für die christliche Religion, wie für jede, die diesen Namen verdient, ist die Glaubensüberzeugung primär; aber die Vernunfterkenntnis wird nachträgliche Stütze für jene: jene das Ganze des Christentums umfassend, diese Ausschnitte daraus betrachtend und stützend.

Die Lösung lautet: Harmonie zwischen Glauben und Wissen, und es ist die Lösung der Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Kapitel IX.

Der Kampf gegen die Dämonen.

I.

1. Der Erlösungsgedanke, dem Paulus in seiner Verkündigung einen so starken Ausdruck gegeben hat, fehlt in dieser Form bei den Apologeten, wie wir sahen, beinahe ganz. Der Mensch, d. h. vor allem der Christ, erscheint in den Apologien des zweiten Jahrhunderts trotz all seiner Schwächen (die besonders der gnostisch gerichtete Tatian in der Verstrickung mit der Materie stark empfindet, und die der sittenstrenge T. so übertrieben zu urgieren weiß) nicht so sehr als ein von Grund auf durch eine Erbsünde verderbtes Geschöpf, denn als ein Wesen, das durch Vernunftbegabung und freien Willen, die Wahrheits- und Kraftvermittlung der Offenbarung benutzend, befähigt ist, das Heil zu erreichen[1]. Diesem Streben nach der Vollendung stellen sich als mächtigste äußere und innere Feinde die Dämonen entgegen. Daher tritt der Erlösungsgedanke bei den Apologeten in einer andern Form wieder hervor, die direkt aus den Synoptikern stammt und bewußt als eine Fortsetzung des Werkes Jesu auf Erden gefaßt wird (Justin 2 Ap 5, 5): als Kampf gegen die Dämonen.

---

[1] Dabei kann keinen Augenblick übersehen werden, daß die große Umwandlung, die den Heiden zum Christentum führt, die ihm das neue, wahre Leben, die wahre Erkenntnis, das Licht usw. vermittelt, durch die Gnade vollzogen wird. Vgl. dafür besonders paenit 5 und passim. Aber es wird stärkstens betont, daß der Mensch selbst sich auf die Verzeihung vorbereitet, sich Gott gnädig macht, die Verzeihung verdienen soll. So ist z. B. die Taufe nur die Besiegelung des Glaubens, „obsignatio fidei" (Oe 655). Vgl. paenit 6 und unten in Kapitel X S. 72 ff. die Ausführungen über den Vergeltungsgedanken.

Wir sahen schon, wie nach Auffassung der Apologeten Christentum und Heidentum sich auf den verschiedensten Gebieten als Ganzes gegenüberstehen: das Christentum ist das Gute, das Heidentum das Böse; dort die Wahrheit, hier der Irrtum. Ebenso dort die Religion des einen Gottes, hier die Schöpfung der Dämonen. Wie die Gleichung 'Christentum ist Monotheismus' in diesem Kampfe schlechthin besteht, so sehen die Apologeten das Wesentliche des Heidentums erschöpft in dessen Beziehungen zum Dämonentum. Hier findet sich die ganze Gegnerschaft zum Christentum in einer feindlichen, persönlichen Kraft, in ihrer tiefsten Wurzel und letzten Ursache, in ihrer vollen Trieb- und Nährkraft zusammengefaßt. Darum ist aber auch der Kampf gegen die Dämonen den Apologeten nicht verblaßte theoretische Auseinandersetzung, sondern lebendigster, brennendster Streit, die akuteste Form des Kampfes gegen das Heidentum, in den sie nicht nur, wie der Obrigkeit, der Gesellschaft, der Skepsis gegenüber, redend, argumentierend oder durch passive Resistenz, sondern aktiv eingreifen, mit dem persönlichen Gegner persönlich ringen und über seine tyrannischen Gelüste absolut Sieger bleiben; sei es, daß sie die Wahrheit und die Kraft des Christentums ergreifen und festhalten trotz der trügerischen Verlockungen des Schwarzen zum Abfall, sei es, daß sie ihm auch sein eigentliches Eigentum, die Heiden, durch Exorzismen entreißen.

Zwar sind auch hier die Griechen literarisch noch nicht so weit, daß die Beziehungen, die dieses eine Element tatsächlich zu allen Fragen und Gebieten besitzt, um die der christlich-heidnische Streit geht, klar zum Ausdruck kämen; sie vermögen es weiterhin auch nicht, diese verschiedenen Beziehungen so konsequent zu entwickeln, daß sie durchweg apologetisch ausgenützt würden, und daß dadurch das Dämonenproblem klar als eine Zentralfrage in der apologetischen Arbeit herausträte. Der Fehler, zu viel theoretische Darlegung zu geben, ohne sie einem genau gesehenen apologetischen Ziele streng anzupassen, haftet den ersten Apologeten auch hier an. Aber dieser Mangel ändert doch nichts an der Tatsache, daß auch für sie der Kampf gegen die Dämonen eine kapitale Bedeutung besitzt.

2. Die Anschauungen von den Dämonen, die die Apologeten bekämpfen, und die sie in mannigfaltiger Ausprägung, aber auch oft nur in unklarer Andeutung, ihren Schriften einfügen, sind der Widerhall der im zweiten Jahrhundert in so bunter Fülle sich im Heidentum breit machenden Anschauungen auf diesem Gebiete, vermengt mit den Anschauungen des biblischen Dämonenglaubens. Elemente, die, aus altem Volksglauben stammend, sich in der

einen oder andern Form erhalten und durchgesetzt hatten, Weiterbildungen hellenischer Dichter und Denker, Produkte der hellenistischen Mischarbeit, Spuren des besonders aus dem Orient befruchteten religiösen und religiös-philosophischen Synkretismus und biblisches Gut fließen hier in- und durcheinander zu einem Bilde, dessen Einzelheiten uns oft genug fremd anmuten; Einzelheiten, die so oft in sich und in ihrer Beziehung zu andern Elementen wechseln, daß es nur allzu häufig recht schwer fällt, diese seltsam sich wandelnde, oft willkürlich dargestellte und interpretierte Welt, die doch damals eine so außergewöhnliche Rolle spielte, richtig zu sehen und zu verstehen.

Diese Schwierigkeit[2] wird zum großen Teil durch eine in der Sache selbst liegende Unklarheit verursacht. Das Wort und der Begriff *δαίμων*, den die Apologeten übernahmen. war nicht eindeutig[3]; vielmehr flossen verschiedenartige Vorstellungen aus verschiedener Quelle und auf verschiedenem Wege in den Begriff zusammen, ohne daß es zu einer ganz klaren Prägung gekommen wäre. Die für uns wichtigste Grundvorstellung ist die vom Dämon als Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen[4], ob sie nun als abgeschiedene Seelen ehemaliger Menschen betrachtet wurden oder nicht, oder ob, wie in der älteren Stoa, Dämonen und abgeschiedene Seelen (als Heroen) nebeneinander stehen, und dabei ihre „übermenschliche" Beschaffenheit einerseits und ihr Amt, die sublunare Sphäre mitsamt den Geschicken der Menschen zu verwalten, angegeben werden oder nicht. So sagt Philo von den Dämonen, daß sie Seelen seien, die in der Luft wohnen. Die der Erde fern wohnen, seien von den Hellenen Dämonen und Heroen. von Moses Engel genannt worden; die der Erde nahe wohnen, steigen in sterbliche, sinnliche Leiber herab[5].

Diese letztere Art, die bösen Dämonen, die durchaus späterer Vorstellung entstammen[6], hat zuerst Xenokrates ausdrücklich von den Guten unterschieden[7]. Einen für die Entwicklung, die wir zu betrachten haben, wichtigen Schritt innerhalb des Heidentums machen die hermetischen Schriften, „indem sie böse Dämonen den Menschen zu allerlei Freveln verleiten lassen"[8], eine Vor-

[2] Zur griechischen Dämonologie vgl. die oben Bd. 1, 157 ff. passim angegebene Literatur. [3] Andres 102—107.

[4] Sie wurde entscheidend von Plato im Symposion formuliert (202 E). Andres 113 f.

[5] Zeller 3, 2, 442.

[6] Doch ist die volkstümliche Vorstellung von dem jedem Menschen beigegebenen Geist, der freundlich oder feindlich sein kann, schon sehr alt. Vgl. Andres 108.

[7] Andres 121. [8] W. Kroll 153.

stellung, die wir von jüdischem Boden her schon aus der Verführungsgeschichte der Genesis kennen.

Aus christlicher Zeit hat uns die spiritualisierende neuere Stoa (Seneka, Epiktet, Mark Aurel) gerade das, was in der Dämonologie der Apologeten eine Rolle spielt, nicht erhalten, machte sich dafür aber gelegentlich „über die jüdisch-christlichen Vorstellungen von Dämonen und Teufelsbesitzungen lustig“ [9]. Dagegen haben uns die stark dem Eklektizismus huldigenden Vertreter des Platonismus (Plutarch, Maximus von Tyrus, Apuleius) über diese im zweiten Jahrhundert mit ungeheurer Fruchtbarkeit wild aufsprossenden und sich gegenseitig vermischenden religiösen Ansichten unterrichtet. Da die vielen damals verehrten Götter und Geister „nicht alle gut, sondern viele von ihnen den Menschen böse gesinnt waren, so entsteht in dieser Zeit eine uns heute unbegreifliche Ausdehnung der Desidämonie, und der apotropäische Kult sowie die Magie gewinnen eine heute kaum vorstellbare Ausbreitung und Bedeutung“ [10]. Bei ihnen liegen die Vorstellungen s c h l e c h t e r Dämonen, ihrer seelischen und körperlichen (durchsichtig!) Konstitution, ihrer Boshaftigkeit (Neid!), ihrer Feindschaft gegen die Tugend, ihres Wohnortes, ihres Verhältnisses zu den Menschen und der Art, ihre vielfältigen moralischen und physischen Übeltaten zu wirken, in allem Wesentlichen, das wir bei den Apologeten finden, vor [11].

Geeignet zur Orientierung ist auch ein Mann dieser Richtung, der ausdrücklich christliche Vorstellungen bekämpft: Celsus. Wichtig ist sein Widerspruch gegen die Auffassung vom Teufel als des Widersachers Gottes, die wir bei T. in so außergewöhnlich starker Weise betont finden. Besonders betont er darum auch jeweils die volle Abhängigkeit der Dämonen von Gott. Die Hauptdämonen sind ihm die Gestirne, „die ehrwürdigsten und machtvollsten Teile des Himmels . . . diese herrlichsten und hervorragendsten Herolde der Oberwelt . . . diese wahrhaft himmlischen Wesen, welche allen Menschen so klare und sichere Prophezeiungen geben“, Archonten, die über die ganze Natur und über die Menschen (8, 53) herrschen; zu ihrer Verehrung will er Juden

---

[9] Z e l l e r 3, 1, 330 nach Tertullian, test an 3; unten Anmerkung 36. Über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes *δαίμων*, über die Bedeutung von *ἥρως* und *ἡμίθεος*, *ἥρως* und *δαίμων*, die von der Stoa manchmal deutlich getrennt, dann wieder als identisch verwendet werden, vgl. B i n d e r 88 f.

[10] A n d r e s 132.

[11] Über all das s. A n d r e s 131—151. Auf die Vermittlung der Weissagungen, auf die Tertullian so oft zurückkommt, legte besonders Apuleius großen Nachdruck; ebd. 148.

und Heiden bekehren[12]. Das Dasein böser Dämonen und ihrer niedrigen fleischlichen Gelüste nach Blut und Opferfett steht ihm viel weniger fest; er spricht die hierher gehörigen Behauptungen zwar ausdrücklich, aber doch nur zögernd und unter allerlei Vorbehalten aus (8, 60. 62), worauf schon Origenes hinwies (8, 63). Trotzdem bleibt er ein starker Zeuge für diese Auffassung, wie er denn auch die Lasterhaftigkeit der Dämonen und ihren schlechten Einfluß auf die Menschen betont[13].

Viel näher der Auffassung der Apologeten steht Porphyrius[14]. Nach ihm treiben die Dämonen den Menschen zu den Opfern an, um sie von der rechten Göttererkenntnis abzubringen und selbst als Götter zu gelten; sie schlüpfen gleichsam unter die Gestalten der Götter.

Diese kurze Orientierung wird uns sehen lehren, wie auch in dieser Frage die Apologeten zum größten Teile mit entliehenen Waffen kämpften, ja sogar einen Teil der apologetischen Verwertung der Dämonologie aus dem Heidentum entnahmen, so die Heiden mit ihren eigenen Waffen schlagend. T. wird zwar sagen, daß über die Dämonen nur die aus der Offenbarung belehrten Christen wirklich Bescheid wissen; d. h. er glaubt, wie auch sonst so oft, ganz selbständige christliche Wege zu wandeln. In Wirklichkeit ist die christliche Dämonologie in ihren Einzelheiten der heidnischen nicht sehr überlegen; sie wird ihr aber überlegen durch die aus den klaren, exklusiven Glaubenssätzen des Christentums fließende konsequente Verwendung, sei es als Lehre innerhalb der Glaubensanschauung, sei es im religiös-praktischen Leben. Der christliche Monotheismus ist die Stärke der christlichen Dämonologie[15].

II.

Innerhalb der griechischen Apologeten scheidet für die Dämonologie Aristides aus. Er weiß nichts von dämonischen

[12] Origenes, C. Celsum 5, 6; 7, 68; 8, 28. 55. Andres 152 f.

[13] Origenes, C. Celsum 8, 60. 63. Vgl. Geffcken 220; Andres 154.

[14] De abstin. II, 40, 42 bei Geffcken 220. Andres 156.

[15] Die Herkunft der bösen Dämonen aus einst guten Engeln und ihre Organisation unter einem Obersten sind jüdisch-christliches Eigengut. — Damit hat Puech 124 f. recht, daß Justin sich gewundert hätte, wenn man ihm gesagt hätte, seine Dämonologie stimme mit den damals im Heidentum akzeptierten Anschauungen überein. Aber das beweist nicht, daß Justin sich mit Recht gewundert hätte. Wenn Justin mehr als die andern Apologeten philosophische Zusammenhänge zwischen Christentum und Heidentum ahnte, so sah er doch nicht alles. Das naive Selbstbewußtsein der Apologeten und ihr unbegrenztes Vertrauen in ihre eigene Weisheit sind ein so hervorstechender Zug in ihrem Bilde, daß man die Selbsteinschätzung nicht gegen feststehende Tatsachen anführen kann.

Heidengöttern[16]. Nur in der jüdischen Religion spielen ihm die Engel eine zu große, den Monotheismus und die Religion des Geistes durchbrechende Rolle[17].

Dagegen treten bei Justin die antichristlichen Gegenwirkungen in allem Wesentlichen als Werk der Dämonen[18] scharf heraus: ihr Bestreben, sich die Menschen durch Betrug[19] knechtisch zu unterwerfen[20]; die Christen durch Verdächtigungen (2 Ap 13) und blutige Verfolgung[21], und ihre Religion durch Aufbringen des Götterglaubens[22] zugrunde zu richten[23]. Besonders bedienen

[16] Aristides läßt nämlich das durch den Umgang der griechischen Götter mit den Menschentöchtern entstandene „gewisse Geschlecht" sterblich sein (8, 4). Athenagoras (s. unten) nennt deswegen auch nur die Seelen der Giganten Dämonen. Die für die heidnische Dämonenlehre des zweiten Jahrhunderts entscheidenden Schriftsteller Plutarch, Maximus von Tyrus, Apulejus sind hierin nicht einer Meinung. Plutarch läßt die Dämonen sterblich, die beiden andern lassen sie unsterblich sein.

[17] Aristides 14, 4. Zu notieren ist aber die merkwürdige Stelle (Andres 99; Geffcken 5 Apparat zu Z. 16; 47; Julius 29), die für die Auffassung der Dämonen als Zwischenglieder zwischen Mensch und Gott ein guter Beleg ist. Allerdings zeigt auch gerade eine solche merkwürdig unklare Stelle, wieviel teilweise unverstandenes Material manchmal von den Apologeten verwertet wurde.

[18] Als Bezeichnungen notiere ich: *οἱ λεγόμενοι δ.*; das Oberhaupt *φαύλων* (sehr oft!) *δ.* ist Schlange, Satan, Verleumder I 28, 2; . . . *δαίμονας οὐ μόνον μὴ ὀρθοὺς εἶναί φαμεν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας* (Go 29).

[19] Ihre Mittel dabei sind: Zauberei, magische Künste, Träume; s. die folgenden Anmerkungen und 1 Ap 56.

[20] 1 Justin 5, 2: die Dämonen bewirkten durch den Eindruck des Schreckhaften, des zu Fürchtenden, daß diejenigen, die die Vorgänge *λόγῳ οὐκ ἔκρινον* . . . 1 Ap 14, 1: denn sie bemühen sich, euch (durch Traumbilder und Zauberei) zu Sklaven zu haben.

[21] 1 Ap 5, 1: Ihr strafet uns in unvernünftiger Leidenschaft und vom Stachel böser Dämonen getrieben. Der Gedanke wird ohne Vorbereitung eingeführt. Freilich folgt sofort die historische Erklärung, wobei aber der Begriff Dämon, für den T. Ap 22, 1 so viele Autoritäten anruft, einfach als bekannt und anerkannt vorausgesetzt wird. Die eigentliche und ausführliche Darstellung der Entstehung und der operationes dieser Wesen folgt erst 2 Ap 4 (!). — 1 Ap 12: die Dämonen als Regisseure der vorurteilsvollen Christenbehandlung. 57, 1: die Dämonen sind es, die töten und hassen. 63, 10: die Dämonen sind Anstifter der Leiden, die Christus durch die Juden zugefügt wurden. 2 Ap 1, 2: die Richter und Obrigkeiten sind ihre Werkzeuge; 8, 2: die Dämonen haben nicht nur die nach dem vollen Logos lebenden Menschen (die Christen), sondern alle Menschen, die nach dem *ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* (G 84) lebten, gehaßt und in Verfolgung gebracht; so haben sie besonders schon den Sokrates, das Werkzeug des Logos, verfolgt und in den Tod getrieben 1 Ap 5, 4 (Go 29).

[22] D. h. teils des Glaubens an sich selbst (worin dann die Gleichung Götter = Dämonen steckt, nur daß kein Beweis dafür erbracht wird) 1 Ap 5, 2; 62; 64; teils an die Götter: 1 Ap 25 Schl.; 54 Anf.

[23] 1 Ap 14, 1: die Dämonen bemühen sich die Heiden vom Lesen und Verstehen der christlichen Darlegungen abzuziehen; vgl. 1 Ap 10 Schl.; ein

sie sich dabei der Verbreitung von Mythen und Praxen, die dem christlichen Besitz, den sie aus den Prophezeiungen kennen, ähneln und so diese verdächtigen (1 Ap 54. 55). Daher war schon der Kampf gegen die Dämonen ein Hauptzweck des Lebens Jesu Christi[24], den die Christen durch die Exorzismen fortsetzen.

Der eigentümlichen Färbung seiner sonstigen Gedankengänge entsprechend erhält auch die Gegnerschaft der Dämonen bei Tatian eine etwas besondere Orientierung[25]. Doch ist auch hier der Dämon der Feind des Christen. Für Tatian liegt das Hauptinteresse in der Frage nach dem Heilsprozeß der Einzelseele[26], ihrer Wiedervereinigung mit dem göttlichen Geiste. Wer hat aber die Seele in ihre schlimme Lage gebracht und wer hindert ihren Weg jetzt?: die Dämonen (8, 1; 15, 11). Denn sie waren die Veranlassung der Sünde und dadurch der Sterblichkeit der Menschen; sie sind jetzt noch das Hindernis auf dem den Menschen zur Rettung nötigen Weg zur Abtötung der Materie und zur Wiedervereinigung mit dem himmlischen Geiste[27].

Als Tyrannen der Welt (von denen das Christentum frei macht 29, 4), durch Lüge und Täuschung (14, 1—2; 18, 6) und Verführungskunst (durch Astrologie und Fatum 8, 1 f.; 9, 1—4; 16, 7) versuchen sie die Seelen zu knechten (15, 10 f.; 16, 5 f.) und vom wahren Glauben zum Götzendienst zu ziehen[28].

---

wichtiges Mittel dazu sind die von ihnen erfundenen Parallel-Mythen zu Jesu Leben und Leiden; 1 Ap 56, 1 versuchen sie die Menschen zu betören und in der Betörung zu erhalten durch die Zauberei der vorgeschobenen Simon und Menander; 58, 3: *Οὐ γὰρ ἄλλο τι ἀγωνίζονται . . . ἢ ἀπάγειν . . . ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος θεοῦ καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ . . .* und ketten manche an die Werke von Menschenhand; 1 Ap 44, 12 sind sie es, die das Verbot der die Erkenntnis des Guten fördernden prophetischen Schriften des Hystaspes, der Sibylle und der Propheten herbeiführten.

[24] Ap 5, 5. Im Unterschied zu den Versuchen der unvermögenden heidnischen Zauberer (und jüdischen Exorzisten [meist im Namen Salomons] 2 Ap 6; Dial 30; 76; 85, 2) sind die (sehr zahlreichen) Exorzismen der Christen erfolgreich; 2 Ap 7, 5.

[25] Vgl. seine ausführliche Darlegung der christlichen Dämonologie Kap. 8—20.

[26] Vgl. unter vielen Stellen 7, 6; 15, 1. 12; 16, 3.

[27] Gemessen an der ganzen Grundlage der 'Rede' — einer notwendigerweise das Material als solches stark bewertenden *σύγκρισις* zwischen Christentum und Heidentum — ist die Einführung und Verwertung ganz geschickt, wenn schon die weitere Ausführung und die etwas zu weitschweifende Disponierung (es finden sich grundsätzliche Bemerkungen verstreut von Kap. 7—20) die apologetische Verwertung zurücktreten läßt. Man vgl. besonders die mit lehrhaften Ausführungen über Freiheit des Willens und Verantwortlichkeit für alle Taten überladenen Ausführungen in Kap. 7.

[28] 17, 7; für die Entstehungsgeschichte der Dämonen (Empörung gegen Gott) vgl. 7, 5 f.; 12, 7. 9. — Ihre Konstitution ist wie von Nebel und

Der praktische Kampf gegen die Dämonen soll aber nach Tatian nicht so sehr durch die Exorzismen geführt werden (kurz erwähnt Kap. 16 Schl.), sondern dadurch, daß der einzelne die Materie abtut (16, 6; 15, 2).

Wie Justin, so betont auch Athenagoras (Suppl 25—27), um den Vorwurf des Atheismus vollends abzuweisen, daß die Christen außer Gott Vater, Gott Sohn und dem Heiligen Geiste noch lehren „eine Menge von Engeln und Dienern, welche Gott, der Schöpfer und Bildner der Welt, durch sein Wort verteilt und aufgestellt hat, damit sie über die Elemente und Himmel, über die Welt, die Dinge in der Welt und deren Ordnung wachen" (10 [Ge 128, 4]). Etwas harmlos erwähnt er in diesem Zusammenhang, daß unter diesen Kräften, die sich im Umkreis und innerhalb der Materie befinden, auch eine gottwidrige Kraft sei[29]. Athenagoras geht damit über Aristides hinaus. Aber T. wird ihm später nicht folgen; er wird vielmehr die für die apologetische Wirkung auf die Heiden (Römer!) eher schädliche als fördernde Einreihung der Dämonen in die weitere Rangordnung der Engel fortlassen und das Bild der hassenden und schädigenden, der antichristlich wirkenden Dämonen allein herausarbeiten. Dementsprechend fällt dann auch die Bekämpfung der Dämonen eindringlicher aus. Und das ist es, was der Darstellung bei Athenagoras einigermaßen fehlt. Allerdings hat niemand vor T. den obersten Dämon so offen als Widerpart Gottes bezeichnet[30] und damit das Dämonentum als Ganzes derartig drastisch als Gegenstück dem Reich des einen Gottes gegenübergestellt als Athenagoras[31]. Dabei bekämpft er vor allem die Ansicht, diese gottwidrige Kraft könne das Dasein einer durchgehenden Ordnung in

Rauch 15, 8. Wichtig ist, daß er die Meinung, die Dämonen seien Seelen abgeschiedener Menschen, ausdrücklich ablehnt 16, 1.

[29] Suppl 24 (*ἀντίθεον* [*δύναμιν*] Ge 143, 4). Diese gottwidrige Kraft, soweit er in ihr nicht nur den obersten Anführer der Dämonen sieht, umschreibt er so: Ein Teil der Engel unterlagen der Fleischeslust und erzeugten die Giganten. Diese Engel nun, die aus dem Himmel gestürzt wurden und nun in der Luft und auf der Erde wohnen, und die Seelen der Giganten, das sind die in der Welt umherirrenden Dämonen. Suppl 24 f.

[30] Suppl 24 (vorige Anm. u. 143, 11). Gemäß dem heidnischen Vorwurf bei Celsus (Origenes VI 42 = es sei gottlos, dem obersten Gott einen Gegner gegenüberzustellen) weist Athenagoras geflissentlich darauf hin, daß das kein Gott gegnerisches Prinzip sein könne. Gott hat auch den nunmehr gottwidrigen „Herrscher der Materie" geschaffen und zwar frei geschaffen. Ebd.

[31] Man darf nur nicht verlangen, daß der nüchterne Athenagoras solche Elemente sich eindrucksvoll auswirken lasse. Er gibt nicht mehr als einen Ansatz. Ihn zu entfalten bleibt dem konkret gestaltenden und empfindenden Genius des Rhetors Tertullian vorbehalten.

der Welt in Frage stellen. Daher die starke Betonung, daß auch sie von Gott erschaffen sei (10 [128, 4 ff.]; 24 a. a. O.), und die in den Vordergrund gerückte Erklärung der Dysteleologien: Unordnung, Unglücke, Ungerechtigkeiten, die den Einzelnen und ganze Völker treffen, stammen von diesen Mächten[32].

Als Gegner auf dem eigentlichen Glaubensgebiet zeigen sich die Dämonen, indem sie die Seelen der Menschen mit den Wahnideen über Götter füllen (27) und die Menschen zu den Götterbildern hinziehen (26), hinter denen (wie hinter den Namen der Götter) sie selber stecken, um vom Fett und Blut der Opfertiere zu naschen (26 u. 27). Sie nehmen auch für sich in Anspruch die „Wirkungen" der Weissagungen und Heilungen, die den Statuen und deren Inhabern, den Göttern, zugeschrieben werden, die aber weder von jenen, noch von den Dämonen selbst, sondern von der unsterblichen Seele herrühren (27 Schl.). Sehr wichtig ist, daß ein Kernstück des antidämonischen Kampfes, das praktischste, bei Athenagoras ganz fehlt: er erwähnt die Exorzismen nicht.

Theophilus spricht klar aus, daß es im Heidentum „keine Götter, sondern nur Götzenbilder . . . und unreine Geister" (I 10 Schl. [Otto 32]) gibt, die Inspiratoren der „Dichter und Philosophen" gewesen seien (II 8 [74]). Als wahrscheinliche Quelle für T. hat seine Äußerung II 8 zu gelten: manchmal, wenn Besessene im Namen des wahren Gottes beschworen werden, bekennen die trügerischen Geister selbst, sie seien Dämonen (ebd.).

Minucius gibt eine apologetisch gut berechnete Darlegung des Dämonischen im Heidentum 26, 7—27. Sein Ausgangspunkt ist für ihn bezeichnend: er gesteht zu, daß die heidnischen Orakel usw. manchmal das Richtige getroffen hätten. Die Ausflucht, das könnte wohl Zufall sein, lehnt er selbst ab und gibt eine tiefere Lösung: adgrediar . . . fontem ipsum erroris et pravitatis, unde omnis caligo ista manavit, . . . eruere. Im einzelnen arbeitet er ganz mit den Gedanken, die wir bei T. finden[33]; nur ist hervorzuheben, daß er das Wesen der Dämonen mit Plato näher bestimmt als substantia inter mortalem immortalemque i. e. inter corpus et spiritum media (26, 11).

---

[32] Suppl 25 gegen Schl. (Ge 145). Hier wie im folgenden kehrt auch Athenagoras stark die Unwahrheit, die Lüge und den Betrug hervor, von denen die operatio der Dämonen beherrscht ist. Vgl. noch Suppl 27 (146): „Die Dämonen der Materie, die . . . immer auf Täuschung der Menschen bedacht sind", machen sich die irrationalen, der Materie verwandten, „die unvernünftigen Seelenkräfte, die das Vorstellungsleben mit mannigfachen Truggestalten erfüllen", zunutze.

[33] Minucius 26, 7—27; 31, 1; 35, 1.

III.

Für T. steigt die Wichtigkeit des Kampfes wider die Dämonen[34] im selben Verhältnis, in dem ihm die Tragweite ihrer Gegnerschaft wächst. Weil er restlos und lebendig davon überzeugt ist, daß diese Gegnerschaft die tiefste Kraft im Heidentum bildet, daß es diese Kraft ist, die Ursache aller oder doch der meisten christenfeindlichen Äußerungen ist, da sich ihm die Welt klar in ein Reich Gottes und ein Reich des Teufels scheidet, von denen man unentrinnbar entweder diesem oder jenem angehört[35], deshalb wird ihm auch der Kampf gegen die Dämonen bewußt zu einer Hauptaufgabe.

Die Wichtigkeit dieses Kampfes äußert sich im Ap schon in der Art der Einführung. T. wartet dort mit seinen grundsätzlichen Äußerungen bis zum Kap. 22 (s. oben Bd. 1, 155—159). Dann aber, wo er dazu übergeht, wie sorgfältig versucht er die Behauptungen zu stützen! Auch Athenagoras und Theophilus hatten für ihre Ansichten über die Dämonen Beweise angeführt (Suppl 26; Aut II 8), aber sie waren etwas dürftig ausgefallen. T. baut gründlicher:

Ausgangspunkt seiner Darlegungen ist nach einer Äußerung in test an[36], die allerdings im Ap nicht vorkommt, eine Verhöhnung des christlichen Dämonenglaubens durch einen Stoiker. Ein „Anhänger des Chrysipp" hatte behauptet, die Christen setzten das Dasein von Dämonen einfach voraus, erbrächten aber dafür keine Beweise. Diesem Vorwurf gegenüber wird zunächst eine ganze Reihe von Belegen aus heidnischen Quellen für die Kenntnis des Namens, womit die Anerkennung irgend einer dazu gehörigen Macht gegeben ist, angeführt. Wie wichtig und apologetisch treff-

---

[34] Zum Sprachgebrauch vgl.: ‚Satan' für den obersten der Dämonen Ap 22, 2; spect 8 (10, 16); malus oder malum 22, 2; paenit 5 (Oe 651); Ap 22, 1 daemonas, daemonii (Gen. von daemonium), daemonium; 32, 2 f.; 37, 9: genii. Ab angelis desertoribus Ap 35, 12; spiritualium potestatum 46, 1; spiritibus erroris 47, 1; immundis spiritibus 37, 9; nequam spiritus spect 10 (13, 7). Den Ausdruck „diabolus" hat T. in den ethisch-praktischen Traktaten oft (z. B. martyr 1 [Oe 4]; spect 2 [6, 4. 11]; 24 [24, 12 f.]; paenit 5 [Oe 651]; Iudaeos 7 [714]; fuga 2 [466]), in den apologetischen Schriften nie; adversarius test an 5 (140 f.); angeli eius spect 2 (3, 16); 4 (6, 4. 11); 8 (9, 18; 10, 16); s. Anm. 37.

[35] Idol 18 (52, 28—53, 1): alterius autem esse non possunt, nisi diaboli, quae dei non sunt.

[36] Test an 3 (137, 20): cum daemonia affirmamus esse, sane quasi non et probemus ... aliqui Chrysippi adsentator inludit. Im Ap spricht die Sorgfalt der Beweise dafür, daß auch dort seine Ausführungen eine ähnliche Gegenwirkung beseitigen wollen. Allerdings mochte auch schon das schwer genau zu fassende Durcheinander der Einzeldarlegungen der griechischen Apologeten ihn bewogen haben, eine recht sorgsame Einführung zu geben.

sicher dieses Vorgehen ist, erkennt man erst, wenn man die dämonologischen Äußerungen der griechischen Apologeten und diese wiederum mit den heidnischen Schriftstellern genau vergleicht. Dann folgt in vorsichtiger Formulierung eine nähere Definition dieser geheimnisvollen Macht: dicimus esse substantias quasdam spiritales (22, 1). Dabei werden die „angeli" von den „daemones" nicht scharf unterschieden[37], was ihm erlaubt, auch Plato für seine These zu zitieren[38]. So hat T. schließlich einen großen Kreis von rein heidnischen Autoritäten für seine Sache zusammen, die man im gegnerischen Lager schlechterdings nicht ablehnen kann: die Philosophen mit Plato und Sokrates samt seinem Daemonium[39], das ganze ungelehrte Volk, und vor allem die nächsten Mitarbeiter der Dämonen, die Magier, ja jede einfache Seele (Ap 22, 2b; test an 3 und 6).

Freilich, ein gewisses Bestreben, die angezogene und damit anerkannte Kenntnis der Heiden doch wieder rechtzeitig als ungenügend zu kritisieren, darf nicht fehlen (das kommt in dem einleitenden „sed" Ap 22, 3 zum Vorschein), und so beeilt sich T. zu betonen, daß Genaues über diese Kräfte nur der weiß, der ihre Genesis kennt, d. h. die Christen allein, die es aus der Heiligen Schrift haben[40]. Diese überlegene Bemerkung im Vorübergehen

---

[37] Ap 22, 6 (als ganz gleichbedeutend mit: schlechte Geister); dsgl. 23, 1 (beide als Gehilfen der Magier); 23, 2; 27, 4: ille spiritus daemoniacae et angelicae paraturae; 29, 1: si angeli aut daemones. Bei der Gleichsetzung der Engel mit einer verwerflichen Macht (von 23, 1 ab) denkt T. im Sinne seiner Angabe 22, 3: quomodo de angelis quibusdam ... corruptis corruptior gens daemonum evaserit ...

[38] Denn in dem Satze 22, 2: „angelos quoque etiam Plato non negavit" ist durchaus nicht eine einfache Gleichsetzung der Engel und Dämonen gegeben. Der Ton liegt den vorher allein erwähnten daemones gegenüber auf ‚angelos', wie das vor dem ‚etiam' stehende und doch nur auf ‚angelos' zu beziehende ‚quoque' und das folgende ‚utriusque nominis' zeigt. T. will eben zunächst nur, wie die Einleitung sagt, Belege für irgendwelche (quasdam) ‚substantias spiritales' bei den Heiden beibringen. Damit verliert die Kritik Heinzes z. d. St. (Plato kenne die von T. hier behauptete Gleichung ‚angeli = daemones' nicht) ihre Unterlage. Erhärtet wird das durch 23, 3 f., wo in der Auffassung Platos die Dämonen als im Himmel in der Begleitung des Zeus befindlich erwähnt werden; und nach Plato waren ja eben die *δαίμονες* durchaus nicht etwa ausschließlich die schlechten Geister, sondern einfach: *θεῶν παῖδες ... νόθοι τινὲς ἐκ νυμφῶν ἢ ἔκ τινων ἄλλων.*

[39] Bei dieser ersten positiven Erwägung versucht er aber doch in etwas böswillig berechnender Weise die neutralere heidnsiche Auffassung, die gute und böse Dämonen kennt, in die radikalere christliche, die nur schlechte Dämonen kennt, in einem Anhängesätzchen unbemerkt umzubiegen: dehortatorium plane a bono.

[40] Ap 22, 3; test an 3 (138, 8 f.). Vgl. spect 2 (2, 25 f.; 3, 1 f.): weil man Gott nicht recht kennt, nämlich nur naturali iure ..., so ist es ganz natür-

genügt ihm; sie zeigt wieder, gegenüber Justin, Tatian und Athenagoras, den Meister der Taktik, der nur vorbringt, was und soweit es zu seinem Ziele paßt. Sein Ziel aber ist apologetisch, d. h. für diesen Fall: er will nicht eine Darstellung über die Dämonen schreiben, sondern für seine Aufgabe, das Christentum zu verteidigen und das Heidentum zu bekämpfen, die Dämonen ausnutzen.

Dazu genügt die Kritik ihrer Handlungen. Wir kennen die Einzelheiten. Hier genügt es, darauf zurückzuweisen, wie nachdrücklich T., auf der Beschreibung ihrer materiellen Konstitution[41], die heimliches Tun begünstigt, aufbauend, das ganze Treiben dieser Kräfte auf lauter Schlechtigkeit[42], besonders auf Unwahrheit und Betrug zurückzuführen versteht[43].

---

lich . . ., daß man ebenfalls nicht weiß, welches die Macht sei, die mit ihm feindselig eifert. — Die Götter = die gefallenen Engel auch cultu fem. I 2; idol 9 (38, 10 f.): angelos . . . illos desertores dei, amatores feminarum.

[41] Subtilitas et tenuitas 22, 4. Vergleich mit dem Wirken der unsichtbaren Lüfte: obscuritas contagionis 22, 6; Omnis spiritus ales est 22, 8. Dsgl. aus ihrer Wohnstätte in der Luft, wo die Witterungsänderung sich vorbereitet 22, 10. Daß T. die Konstitution der Dämonen stark materiell faßt, ergibt sich aus 22, 5. In diesem Satz steht ‚spiritalibus' für den Begriff ‚in der Luft', ‚von der Luft seiend'; das beweisen die angeführten Beispiele. Dieses ‚spiritales' wird aber von Anbeginn der Auseinandersetzungen über die Dämonen hervorgehoben als Artbezeichnung für sie: substantias quasdam spiritales 22, 1; malitia spiritalis 22, 4. Der Satz 22, 6 fährt dann fort, indem er für die Dämonen dieselbe Art der Wirksamkeit (eadem igitur obscuritate contagionis) statuiert und dabei bezeichnenderweise statt inspiratio (was später 27, 4 steht) das materielle adspiratio hat (gegen Esser 107 Anm. 11 mit Schrörs). Man kann zugeben, daß T. ‚spiritalis' für die Dämonen nicht einfach parallel setzt dem ‚spiritalis' der Luft aus 22, 6; aber das Wortspiel steht nicht ohne Zweck, und die enge Kontextverbindung setzt eine inhaltlich starke Annäherung voraus. Die Konkretisierung geht hier über das stoische Prinzip des „omne quod est, est corpus sui generis" hinaus. Es mag das z. T. aus den in der Bibel gebrauchten Bildern herrühren, wie die Ausmalung in martyr 1 (Oe 5) vermuten läßt: „Er möge (im Kerker) vor eurem Anblicke in seine tiefsten Schlupflöcher fliehen, zusammengerollt und regungslos, wie eine behexte oder durch Rauch vertriebene Schlange . . .". Vgl. 1 Justin 28, 1 (Go 45): bei uns wird nämlich das Oberhaupt der bösen Dämonen ὄφις genannt.

[42] Speziell zu verstehen als Schädigung des Menschen: sie verheeren ‚mentes et valetudines' Ap 22. — Test an 3 (137, 23 ff.): Daemonium vocas hominem aut immunditia aut malitia aut insolentia aut quacumque macula . . . ad necessitatem odii inportunum. Ap 22, 2 malum genus; 29, 1 substantia pessimi spiritus; 37, 9 usquequaque vastantibus mentes et valetudines vestras; ebd. inmundis spiritibus; Ap 27, 6: ihre Freude am Schädigen und Schlechttun. Wegen dieser Schlechtigkeit sind sie auch verdammt. Man beachte, wie auch dem Teufel gegenüber die Aussicht auf Gericht und Feuer als Drohung gebraucht wird Ap 23, 14. 16!

[43] Ap 22, 4—10; test an 3 (138, 2 f.): quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem.

Die Bedeutung dieser prinzipiellen Festlegung ist klar: Wenn die dämonische Wirksamkeit in ihrer Wurzel schlecht und falsch ist, und die Urheberschaft an irgendwelchem Guten positiv ausgeschlossen ist[44], genügt es, an irgend einer Stelle diese Wirksamkeit festzustellen, um die Sache selbst in Mißkredit zu bringen[45].

Da es allgemeine Überzeugung ist, daß bei allem Schlechten der Schwarze unmittelbar die Hand im Spiele hat, so ist die Wirksamkeit der Dämonen überall anzunehmen, wo irgend etwas gegen das Christentum geschieht[46]. Dafür kommt in Betracht zunächst die äußere Verfolgung, wo Haß und blinde Unwissenheit, der Nährboden der ganzen Verfolgung, von den Dämonen kommen[47]. Die Dämonen bringen ebenfalls die einzelnen Forderungen auf, deren Ablehnung den Christen den Kopf kostet. Sie sind es, die die Römer auf die allein wirksame Forderung des Opfers für den Kaiser gebracht haben (Ap 28, 1), die aber auch in trügerischer List die Richter instruierten, den Christen eine nur äußerliche Ableugnung anzuraten. Wie die Dämonen schlechthin die Urheber aller Feindschaft gegen die Wahrheit sind[48], so besonders gegen

[44] Ap 22, 9: Et sunt plane malorum nonnumquam, bonorum tamen numquam (sc. auctores).

[45] Bei den Griechen wurden wohl, wie wir sahen, die Dämonen *φαῦλοι* und *κακοί* genannt und alle ihre Handlungen ohne weiteres als Ausfluß ihrer Schlechtigkeit aufgefaßt; aber es fehlt meistens die klare, bestimmende Grundansicht; nicht überall (Heinze 397), denn ähnlich scharf und programmatisch wie T. mit seinem „operatio eorum est hominis eversio" Ap 22, 4 leitet Tatian die Darstellung der dämonischen Machinationen ein (8, 1) mit: *Ὑπόθεσις δὲ αὐτοῖς τῆς ἀποστασίας οἱ ἄνθρωποι γίνονται*, was Kukula 205 übersetzt: Gegenstand ihrer Verführungskunst aber wurden die Menschen. — Es ist wichtig, daß im Ap erst nach dieser grundsätzlichen Auseinandersetzung (zuerst Ap 27, 4 und dann öfter) diese Wirksamkeit rückblickend auf das große Problem, das „zu Anfang des Buches" 27, 4 zur Sprache stand, ausgedehnt wird, auf die ungerechte äußere Verfolgung, in der wir die Dämonen so ausschlaggebend tätig fanden. Vorher war, ausser den Stellen in Kap. 21, die direkt Bezug auf das in Kap. 22 und 23 zu Erarbeitende nehmen, nur zweimal 2, 14. 18 in nur andeutenden und unbestimmt verdächtigenden Bemerkungen darauf Bezug genommen worden.

[46] Ap 1, 11 heißt es ganz allgemein: malefici . . . dinumerant in semetipsos mentis malae impetus; 37, 9: ab illis . . . vastantibus mentes . . . vestras hostibus . . . — Über die christentumfeindliche Tätigkeit Satans nach dem NT vgl. Apg 5, 3; 13, 9 f.; 1 Thess 2, 18: Satan wollte die Verbreitung des Christentums verhindern; er wollte die Christen durch die von ihm erregte Verfolgung zum Abfall verleiten; 3, 5; Eph 6, 11 ff. 16; Ap 2, 10; er wollte den Glauben durch Irrlehren ersticken Rom 16, 20; 2 Kor 11, 3. 13 ff.; 1 Tim 4, 1; 5, 15; Ap 20, 7; er sucht noch immer Irrtümer und Laster, besonders unter den Heiden zu fördern und zu erhalten Eph. 2, 2 f.; 2 Thess 2, 9 f.; 2 Tim 2, 26; 1 Joh 2, 13 f.; 3, 8.

[47] Die wichtige zusammenfassende Stelle Ap 2, 18 c. 19. Vgl. Bd. 1, 51 ff.

[48] Ap 47, 11; praescr haer 40, 2. Außer dieser dämonischen Betätigung in der äußeren Verfolgung, im politischen, im intellektuellen und dem gleich

die Religion der Wahrheit. Die Dämonen sind es, die aus der Wahrheit schöpfend, oder vielmehr sie stehlend, fabulae und adulterationes aufgebracht haben, die der Wahrheit ähneln, Märchen für die Heiden, Häresien für christliche Kreise[49].

Aber noch mehr, sie sind nicht nur Feinde der Christen[50], sie sind sogar Widersacher und Nebenbuhler Gottes[51], Schöpfer und Herren des Heidentums. T. hat diese beiden Gedanken mit unerhörter Rücksichtslosigkeit betont. Durch die wichtige, aber ganz transitorisch beigefügte Bemerkung, daß die Dämonen ‚sua sponte' abgefallen seien, erspart er sich in vorteilhafter Weise die langatmigen und z. T. verworrenen Darlegungen der Griechen über die Willensfreiheit der Engel und Dämonen. Im übrigen aber schwächt er den Gegensatz zwischen Gott und Teufel nicht ab, wie Athenagoras, er arbeitet ihn vielmehr in seiner konkreten plastischen Art immer mehr heraus, bis sich beide, wie zwei um eine Beute Streitende, gegenüberstehen[52]. Die Beute aber ist die Welt und die Seele des Menschen, und nur zu oft, nämlich bei den Heiden, ist der Schwarze Sieger, denn die Heiden sind sein eigentliches Eigentum[53]. Der Begriff des Teufels als „aemulator" Gottes[54] kehrt bei T. immer wieder. Sein Hauptinhalt ist der

---

zu erwähnenden religiösen Leben, bleiben noch die Anklagen auf unsittliches Leben übrig. Soweit ich sehe, hat T. den Gedanken Justins, daß die Dämonen diese Anklagen aufgebracht hätten, nicht eigens hervorgehoben.

[49] Ap 21, 14; 47, 11; cor mil 15 (Oe 457:): Agnoscamus ingenia . . .

[50] Aus verschiedenen Ursachen: Neid: 27, 4; Furcht und Haß 27, 5 f.

[51] Spect 2 (3, 1 f.); cult fem I 8 (Oe 710); pat 5 (Oe 595); 16 (614); idol 18 (52, 28; 53, 1).

[52] paenit 5 (Oe 651): ‚malus' recuperata praeda sua adversus dominum gaudeat; paenit 7 (657); spect 24 (24, 12 f.); nihil enim non diaboli est quicquid dei non est vel deo displicet; pat 14, wo Job in seiner Geduld gegenüber dem versuchenden Teufel zur Siegestrophäe wird, die Gott sich aufgerichtet hat.

[53] Die Dämonen sind die Herren der Welt und die Heiden ihr Eigentum; s. Bd. 1, 306. 308, dieses Kapitel oben S. 31. 36 f. und spect 23: es ist der Teufel, der den Wagenlenker dahin reißt und zwar in die Hölle; der Satan gibt das Zeichen zum Beginn im Amphitheater; bapt 9 (208, 11 f.); idol 18 (52, 2 f.); daemonia magistratus sunt saeculi huius; besonders die wichtige Stelle fuga 2 (Oe 466): Habere videtur diabolus propriam iam potestatem, si forte, in eos qui ad deum non pertinent, semel . . . diabolo expositis in vacuam quodammodo possessionem; pat 5 (595). Vgl. Joh 12, 31 f.; 14, 30; 1 Joh 5, 18 f. — Daß aber der Teufel keine wirkliche, absolut eigene Macht hat, ist doch wieder selbstverständlich; vgl. besonders das angezogene Kapitel fuga 2 (Oe 466 f.).

[54] Auf diesen Gedanken hat das Gleichnis vom bösen Feind, der den schlechten Samen auf den Acker des Herrn sät (Matth 13, 3—8), eingewirkt. Vgl. noch Martyr. Polycarpi 17 (Knopf 7, 20 f.). Für Tertullian vgl. außer den schon angeführten Stellen bapt 5 (Oe 205, 11 f.); ieiun 16 (296, 10 f.).

eines Umkehrers göttlicher Werte; er besagt eine feindselige Gegenwirkung, eine Verkehrung des Göttlichen ins Böse und empfängt seine schärfste Zuspitzung in dem Gedanken, der oft mit jenem ausdrücklich verbunden wird, daß der Teufel zum Nachäffer Gottes und seiner Werke wird, besonders alles dessen, was mit der christlichen Religion zusammenhängt. Der Teufel ist die Macht, die mit Gott feindselig eifert; die den Gebrauch der göttlichen Schöpfung verkehrt, der Gegner des Willens Gottes[55].

Daraus ergibt sich ohne weiteres das gegenseitige Verhältnis. Im Kampf der Christen gegen die Dämonen und in der Verfolgung des Christentums durch die Dämonen geht es ums Ganze: hier steht das gesamte Heidentum, das Heidentum als solches gegen das Christentum. Wie T. das Christentum als Ganzes und in allen Einzelheiten als von Gott regiert zeigt, so sieht er das Heidentum als Ganzes und in seinen einzelnen Äußerungen als Produkt der Dämonen an[56]. Die dämonische Kraft ist der direkte Widerpol der christlichen Gottheit, und aus der Erkenntnis der wahren Gottheit gewinnt man Erkenntnis des Widersachers[57]. Gott und Christentum und Himmel auf der einen Seite — Dämonen und Heidentum und Welt auf der andern Seite, das ist das Bild der Parteien. Die Christen unter der Führung Gottes kämpfen wider die Heiden und ihren Obersten, den Satan. Hier gewinnt der große Gegensatz „Christentum und Welt", T.s Grundproblem, seinen konkretesten Ausdruck.

Denn das hat ja T. nach seinen griechischen Vorgängern (besonders Theophilus) mit sieghafter Zuversicht verkündet und bewiesen: das Heidentum i s t zuletzt und zutiefst Dämonentum: das Zentralelement jeder Religion, die Gottheit, ist im Heidentum nichts als Namen toter Menschen, leblose Bilder, und als einzig wirklich reale Macht: die Dämonen. Was die Heiden anbeten,

---

[55] Praesc haer 40, 2; ieiun a. a. O.; spect 2 (3, 1); und die Stellen aus Anm. 51.

[56] Ganz anders ist in dieser Frage die Haltung des weitherzigen Philo. Wenn er auch die roheren Formen der heidnischen Religion, wie den ägyptischen Tierdienst, durchaus auf *ἄγνοια* und *πλάνη* zurückführt, seine gröberen Auswüchse auch wohl als *ἀσέβεια* bezeichnet, so wirft er ihr doch nie einen dämonischen Ursprung vor. Zeller 3, 2, 393 und An. 2.

[57] Ap 21, 31. Ein T. geläufiger Gedanke steht noch 21, 15; T. teilt dort als Hauptzweck der Christologie mit: quomodo probetur Christus = die Gottheit Christi, und zugleich, ohne jeden Ruck und irgendwelche Ankündigung erscheint die Kehrseite der Medaille: et qui penes vos eiusmodi fabulas ad destructionem veritatis istius aemulas praeministraverint: Die Dämonen als Widersacher Christi. Somit gewinnt die Dämonologie auch den Wert einer wichtigen Ergänzung des positiven Teiles der probatio Christi. Vgl. auch Esser z. d. St.

an wessen Adresse die Opfer gehen, es sind die Dämonen [58]. So weit aber der Glaube der Heiden und ihre kultische Praxis in Betracht kommen, stammt das Heidentum von den Dämonen: diese haben die einzelnen Göttergestalten erfunden [59], die Bildniskunst zum Zweck der Einführung der Idololatrie aufgebracht [60], die Opfer eingerichtet [61]; alles, was dem Heidentum den Schein des Göttlichen gegeben, was es von Innen heraus stützen kann, Wunder, Zauberei, Weissagungen und Orakel, Astrologie [62], ist Werk der Dämonen; sie haben diesen ganzen ungeheuren „error" und diese enorme „ignorantia" aufgebracht; eine ignorantia, die Blindheit ist bei offenen Augen, und die bewirkt, daß die Heiden nur mehr Werkzeuge in der Hand der Dämonen sind; diese sind die Herren, die Heiden die Knechte [63].

Diese dämonische Schöpfung, bzw. die Dämonen selbst verfolgen nun in letzter Linie zwei Ziele, in denen wieder der ganze Gegensatz scharf heraustritt. Unter allen Irrtümern, sagt T., die von dieser Macht ausgehen, steht einer obenan: den Glauben an die eigene Gottheit und den Unglauben gegenüber dem wahren Gott zu verbreiten [64], bzw. die Bekehrung des Heiden zum

---

[58] Über den Beweis der Identität der Götter und Dämonen Ap 23 s. oben Bd. 1, 158 ff.; cor mil 10 (Oe 439): . . . est ipsum quoque opus mortuum quantum in idolis, vivum plane quantum in daemoniis, ad quae pertinet superstitio; Ap 21, 26: illos quos adoratis; test an 2 (137, 18 f.): die Betätigung im Götzendienst heißt einfach „apud ipsa daemonia".

[59] cor mil 13 (453). [60] idol 3 (32, 19 f.).

[61] Vgl. das, was oben vom Naschen der Opfergerüche gesagt wurde; dazu Scap 2 (542).

[62] Praestigia falsa 22, 7; quibusdam signis et miraculis et oraculis 21, 31; furantur divinationem 22, 9; oracula 22, 10; (astrologos et haruspices et augures et magos) . . . quas artes ut ab angelis desertoribus proditas 35, 12; enge Verbindung mit den Zauberern 22, 2; falsche Heilungen 22, 11; Weissagungen spect 10; idol 9 (38, 11).

[63] 2 Nat 1 (93, 16 ff.); vgl. Z. 18: patent oculi nec vident. — Vgl. das über die Dämonen als Regisseure der ganzen Verfolgung Gesagte, z. B. 27, 3: scimus quis totum hoc agitet; 27, 4; 28, 2; des Sokrates „si daemonium permittat" („er fühlte sich also als Knecht der Dämonen"; Heinze 471); Ap 46, 5; test an 5: der „adversarius" schlechthin. Vgl. die tyrannische Herrschaft der Dämonen über die besessenen Heiden, die von den Christen befreit werden; s. gleich weiter unten im Text: Die Schädigungen an Leib und Seele durch die Dämonen richten sich gegen alle Menschen, die nicht durch das Christentum von ihrer Herrschaft befreit sind; vgl. 37, 9. Interessant ist, daß gelegentlich die Auffassung durchschimmert, daß der Teufel in diesem Bewußtsein, Herr des Heiden zu sein, betrogener Betrüger ist; vgl. Iudaeos 9: se regnare putat, si sanctos . . .

[64] Glauben an die eigene Gottheit: error potissimus 22, 6; fidem divinitatis operatur 21, 31; aemulantur divinitatem 22, 9; ut numina lapides crederentur 22, 12; 47, 11; cor mil 7.

Unglauben gegenüber dem Christentum: fabulas ad

Christentum, die ja ein Entreißen aus der Herrschaft des Teufels ist[65], zu verhindern. Das ist das A und O aller dämonischen Wirksamkeit, und es bedarf keines Wortes weiter, um zu zeigen, daß hier Wesen und Ziel des Christentums kontradiktatorisch der Aktion der Dämonen gegenüberstehen, und zu erklären, warum aller Kampf gegen das Heidentum zu einem Kampf wider die Dämonen wird.

Seinen praktischen und sichtbaren Ausdruck findet der Kampf seitens der Christen durch die Exorzismen und das Martyrium.

Sowohl der Nachdruck, mit dem T. immer wieder die Bedeutung der Teufelaustreibung, die so häufig, so alltäglich sich vollzieht, heraushebt[66], als auch das Gefühl, daß durch die Unterwerfung der Dämonen die Christen zum Sieger schlechthin, zum Sieger im ganzen antiheidnischen Kampfe werden[67], läßt immer wieder das Empfinden heraustreten, daß der Kampf gegen das Heidentum als Ganzes ein Kampf gegen die Dämonen ist, und daß der Kampf gegen die Dämonen das ganze Heidentum trifft.

Die Auffassung vom Martyrium als eines Kampfes mit dem Bösen ist der Zeit durchaus geläufig[68]; bei T. aber steht der Gedanke wiederum nicht lose für sich, sondern vortrefflich in die apologetische Aktion eingeordnet, vorbereitet und grundgelegt in

---

destructionem veritatis 21, 14; ut hominem a recogitatu verae divinitatis avertant 22, 7; ut deus verus non quaereretur 22, 12; 40, 1. 6; 47, 11; test an 5 (die Seele erkennt, trotzdem sie vom Teufel betört ist, ihren Schöpfer); praescr haer 40 Anf.: a diabolo . . . cuius sunt partes intervertendi veritatem; test an 5 (140 f.): paenit 7 (Oe 657): ihr Bestreben den Bekehrten durch Versuchungen körperlicher und geistiger Art vom neuen Gesetz abzubringen.

[65] Iudaeos 7 (Oe 714).

[66] Ap 43, 2; 37, 9; 32, 3: daemonas . . . adiurare consuevimus ut illos de hominibus exigamus; test an 3 (137, 21); praescr haer 41: der Exorzismus wird (als etwas ganz Gewöhnliches) von häretischen Frauen vorgenommen; Ap 46, 5; Scap 2 (542, 7) (cottidie traducimus); Ap 23 passim; Idol 11 (42, 23): Exorzismus des Christen an seinen heidnischen Kostgängern; der Exorzismus ist anscheinend regelmäßig vorzunehmen; spect 26 (25, 22 f.); fuga 2 (467). Minucius 27, 5 ff.

[67] Auf doppelte Weise: 1. durch Bekehrungen zum Christentum, die sich an die Exorzismen anschließen 23, 18; 2. durch die Vorstellung, daß der End sieg, das Martyrium, der größte Sieg über die Dämonen sei, weil dadurch deren höchstes Ziel, die Zerstörung des christlichen Glaubens vereitelt werde Ap 27, 7. Daß der Christ trotz Verfolgung und Martyrium der Herr der Dämonen ist, wie ja auch aufrührerische Sklaven sich doch in der Hand ihres Herrn wissen und seine Macht fürchten (Ap 23, 15—19; 27, 5—7), das macht den Neid und den Ärger der Dämonen aus. Ap 27, 4; paenit 7 (Oe 657, 21).

[68] Vgl. Acta Apollonii 47: Apollonius errang den Siegerpreis *παλαίσας τῷ πονηρῷ*; Acta Perpetuae 10 Schl. (Knopf 48, 26 f.): Da erwachte ich und erkannte, daß ich nicht gegen die Tiere, sondern gegen den Teufel kämpfen würde.

der bekannten Ansicht, daß die Dämonen die unmittelbaren Regisseure der Verfolgung sind.

Im Zusammenhang gelesen lassen die Ausführungen der griechischen Apologeten in verschiedenen Einzelheiten die nötige Klarheit vermissen, von der durch Abschweifungen mancher Art gestörten apologetischen Verwertung gar nicht zu reden. Dem gegenüber zwingt abermals T.s Gestaltung in ihrer radikalen Vereinfachung und zugleich erschöpfenden Behandlung, in ihrer ungezwungenen, glaubhaften, leicht faßlichen und anschaulichen Erklärung[69], in ihrer in Aufbau, Durchführung, Gesamtwirkung stark wirkenden apologetischen Verwertung zu aufrichtiger Bewunderung.

IV.

Allein inhaltlich bleiben auch bei T. wichtige Fragen ohne die gewünschte Klärung. Man wünschte zu erfahren, wie sich der Apologet das oft berührte Verhältnis der mythischen Götter zu den Dämonen, und dieser zu den Götterbildern denkt; man möchte wissen, wie er sich im einzelnen die Idole als Träger oder Instrumente der dämonischen Wirksamkeit vorstellt. T. bleibt uns ebenso eine befriedigende Erklärung schuldig wie seine Vorgänger: ein wichtiger Beleg mehr für die Unselbständigkeit der apologetischen Literatur des zweiten Jahrunderts, die solche Fragen, die die heidnische Religionsphilosophie unerledigt gelassen hatte[70], und deren Lösung nicht im apostolischen Zeitalter gegeben worden war, von sich aus nur im bescheidenen Maße zu klären fähig war.

1. Die mythischen Götter waren für den heidnischen Glauben, auch für jenen, der sie in euhemeristischer Weise auf der Erde geboren und gestorben sein ließ, eine wirkliche, reale göttliche Macht. Mochte man jene Gestalten aus irgend welchen Gründen in

[69] Besonders der Erklärung der Art und Möglichkeit der ‚operatio' der Dämonen im Menschen (Körper und Seele), die bei den Griechen so viel zu wünschen übrig läßt 22,4 ff.; ebenso die Erklärung der Möglichkeit der Weissagungen 22, 8 ff. Für die konkrete Art, sich den Dämon vorzustellen, vgl. den oben Anm. 41 zitierten Text aus martyr 1 (Oe 4 f.).

[70] Die Unklarheit der heidnischen Dämonologie hängt z. T. damit zusammen, daß wir es hier wesentlich mit einem Bestandteil der unteren Schicht des Volksglaubens zu tun haben, wo derartige Elemente zwar, wie auch in diesem Falle in der vorchristlichen griechisch-römischen Welt, außerordentlich zäh zu haften pflegen, aber auch, in dauernder Vermischung begriffen, der begrifflichen Abgrenzung, der festen Prüfung entbehrend, ein in mystisches Halbdunkel getauchtes Dasein zu führen pflegen. Die Verschiedenartigkeit der Wege, auf denen der Orient dieses Gebiet der griechisch-römischen Welt befruchtet hat, und die uns nicht im einzelnen bekannt sind, kommen dann ebenfalls in Betracht.

Halbgötter, Heroen, Giganten, Dämonen unterscheiden, mochten sich nach heidnischem Glauben des zweiten Jahrhunderts unter ihnen viele finden, die den Menschen nicht gut, sondern böse gesinnt waren, sie blieben doch immer in der gleichen übernatürlichen Ordnung, nur neben-, unter- und übergeordnet. Jene Wesen wirkten durch Orakel, Träume, durch Inspiration verschiedener Art[71] vermittels der ihnen geweihten und unter ihrem Namen bekannten Bilder. Hier war wenigstens der Zusammenhang zwischen Göttern und Bildern sachgemäß, logisch und geschlossen.

In der christlichen Anschauung wird diese Verbindung umgestoßen. Gestützt auf die Erkenntnis von der Nichtigkeit der Götter und der Ohnmacht der Bilder, aufbauend auf dem unerschütterten Glauben von der Realität der Dämonen und ihrer Wirksamkeit, wie er aus dem Genesis-Bericht über den Fall der Engel, aus Psalmenstellen wie 95, 5; 113, 2 (vgl. Tertullian, idol 20 [54, 18]), aus dem gesamten jüdischen, christlichen und heidnischen Dämonenglauben erwuchs, wird einerseits den mythischen Göttern eine gegenwärtige Realität abgesprochen (mortui, nomina mortuorum, nomina inania)[72], anderseits aber an ihre Stelle eine andere übermenschliche, aber gottwidrige Kraft gesetzt und der ganze heidnische Glaube und der heidnische Kult als ihre Schöpfung und damit als eine große Täuschung hingestellt. Diese Täuschung der gläubigen Heiden vollzieht sich so, daß die Dämonen sich den ganzen Mythos, nämlich die Namen, Gestalten, Erlebnisse und Statuen der Götter „zu eigen" machen, sie „als Schlupfwinkel" (Porphyrius, De abst. II 40. 42) benützen, bzw. den gesamten Mythos erst durch Betrug schaffen.

Diese Grundüberzeugungen sind allen Apologeten gemeinsam und werden oft ausgesprochen. Die Vorgänge aber im einzelnen durchzudenken und Klarheit und Ordnung in das Durcheinander der aus verschiedenen Quellen übernommenen unbestimmten Vorstellungen zu bringen, dazu gibt es nur einige Ansätze, nicht mehr.

2. Bei der Frage, wie die Dämonen auf Seele und Leib des Menschen einwirken[73], machte das Wirken in der Seele oder dem

[71] Vgl. z. B. die Beispiele, die Athenagoras, Suppl 26 anführt; Tertullian, anima 46.

[72] Belege s. oben Bd. 1, 144 ff. und die unten S. 51 An. 81. angegebenen Stellen.

[73] Aus Aristides ist über die Frage naturgemäß nichts zu ersehen. Auch Tatian scheidet trotz seiner weit ausgedehnten Darlegungen über die Dämonen (Kap. 8—20) eigentlich aus. Wir lesen bei ihm, daß die Dämonen zuerst als Engel im Himmel waren, dann als Dämonen auf der Erde nach Art der Menschen lebten und selbst mit Tieren, Fischen usw. verkehrten (9, 1 [Go 275 f.]), und daß die Menschen der Gegenstand ihrer Verführungskunst wurden (8, 1; Go 274). Aber über das Nähere werden wir nicht unterrichtet

Geiste des Menschen am wenigsten Schwierigkeiten[74]. Wurden die Dämonen als „geistige" Wesen gedacht, so war die Einwirkungsmöglichkeit ohne weiteres gegeben[75]. Dachte T. sie gemäß seiner stoisch-materialistischen Denkweise (omne quod est, corpus est sui generis; carn. Christ. 11 [Oe 2, 446]), als körperlich, so ist diese Körperlichkeit so verfeinert und hat in der ähnlich gearteten Konstitution der Seele dergestalt ein adäquates Angriffsobjekt, daß auch hier die Möglichkeit der Einwirkung gegeben war.

So braucht denn T. zur Erklärung des materiellen Handelns und speziell des geschlechtlichen Lebens der Dämonen diese nicht wie Justin (1 Ap 5) eigens eine Menschengestalt annehmen zu lassen[76]; und auch die verschiedenen wunderartigen Operationen der Dämonen hat er durch die Beschreibung ihrer feinen materiellen Konstitution, ihres Wohnortes, ihres Beflügeltseins, ihres hohen Alters genügend geklärt[77]. Instruktiv für die hausbackene Art seiner Auffassung und die Grenzen der Durchbildung des Gedankens ist ein Stück wie pat 5 (CSEL 7, 12 ff.), wo die Verführung im Paradies erläutert wird: der Teufel „veranstaltete . . . ein Zusammentreffen mit dem Weibe, und sie wurde — ich spreche mit Überlegung — schon durch das bloße Gespräch mit ihm von seinem verpesteten Geiste (Hauche) angeweht".

Umständlicher, aber nicht etwa klarer, versucht Justin den Vorgang aufzuhellen: Die gefallenen Engel konnten nach ihm auch schreiben (2 Ap 4 bzw. 5). Sie verfaßten also Zauberschriften und gaben darin die verschiedenartigsten Anleitungen zum Götzendienst und zu andern Schandtaten; sie legten sich selbst, wie auch ihren Kindern, den Dämonen, verschiedene Namen bei, wie Zeus usw.; so wurden sie die Schöpfer der mythologischen Gestalten.

---

[74] Über die rein geistige bzw. seelische Einwirkung der (guten) Dämonen auf die ihrem Schutz anvertrauten Menschen s. Plutarch, De gen. Socr. 20; Coriol. 32 bei Andres 138. Plutarch ist in dieser Frage am deutlichsten.

[75] Vgl. die *οὐσίας ψυχικὰς* bei Athenagoras, Suppl 23 (Go 341). Trotzdem hat gerade Athenagoras sich am meisten von allen Apologeten um eine nähere Erklärung bemüht; s. unten S. 50.

[76] Doch kennt auch er diese Verwandlungen; vgl. anima 57: bei der Totenbeschwörung in der Magie wird scheinbar ein Leib angenommen; nach Analogie von 2 Kor 11, 14 kann sich Satan auch in einen Menschen des Lichts verwandeln. CSEL 393,4.

[77] Ap 23. Man übersehe nicht, daß T. für das Aufkommen des Götterglaubens, das die Hauptschuld der Dämonen darstellen soll, auch noch eine weitere Erklärung hat, die offenbar aus anderer Quelle stammt und unvermittelt neben jener steht: die unkultivierten Menschen der Vorzeit betrachteten jeden unbekannt auftauchenden Menschen als Wesen höherer Art Ap 10, 10 b.

Dann aber fügt Justin einen wichtigen Gedanken bei, den er in anderer Orientierung bei den heidnischen Zeitgenossen oft gelesen hatte, und der die innere Möglichkeit jenes dämonischen Wirkens erklärt: die Engel hatten vor ihrem Fall die Fürsorge über die Menschen und alles, was unter dem Himmel (d. h. wohl über die kurz vorher erwähnten Sterne) ist, von Gott erhalten; sie brauchten also nur diese Macht zu mißbrauchen. Hierin trifft Justin genau mit Athenagoras (Suppl 24 Mitte) überein. Andere Mittel der Einwirkung (außer durch jene Zauberschriften) sind dann noch: „Furcht", „Strafe", „Anleitungen" im allgemeinen, wobei nicht ersichtlich wird, ob sich Justin den Inhalt dieser Faktoren und die Art ihrer Auswirkung im einzelnen selbst klar gemacht hat.

Mehr Mühe verwendet Athenagoras in dem wichtigen und interessanten Kapitel 27 seiner Bittschrift auf die Erklärung, wie die Dämonen innerhalb der menschlichen Seele wirken. Den Ausgangspunkt sieht er in den natürlichen Kräften der Seele, besonders in den unvernünftigen, die das Vorstellungsleben mit mannigfachen Truggestalten erfüllen, sie teils aus sich selbst gebärend, teils aus der materiellen Welt aufnehmend. Je mehr nun eine Seele materiell und irdisch gesinnt ist, desto stärker wirken diese Seelenkräfte, und diese sind es, „welche Phantasiebilder von Göttern erzeugen". „Diese zu irrigen Vorstellungen anregenden Seelenkräfte machen sich die Dämonen . . . zunutze: sie bewirken, daß von den Bildern und Statuen her Phantasiegebilde in sie einströmen", wobei diese Phantasien aber „in Wirklichkeit von den Dämonen selbst ausgehen" [78].

Athenagoras hat somit das Wirken der Dämonen einigermaßen entgröbert [79]; er steht damit in etwa in Kontrast zu T., der, wie wir gesehen haben, in seiner radikaleren Art (Ap 22, 4) resolut „utramque substantiam" des Menschen als Operationsfeld der Dämonen angibt.

Es hat Athenagoras auch sehr interessiert zu wissen, wie wohl die Verbindung dieses Wirkens mit den Statuen zu erklären sei, und wenn auch seine Angaben nicht sehr befriedigend aus-

[78] Diese Erklärung scheint weitgehend übereinzustimmen mit dem, was Plutarch über den Vorgang des Enthusiasmus hat; vgl. Zeller 3, 2, 209. Nur der Ton hat sich geändert: bei Plutarch das Bestreben, einen religiös bedeutsamen und wertvollen Vorgang aufzuhellen; bei Athenagoras der Versuch, diesen Vorgang als verhängnisvollen Betrug zu entlarven.

[79] Nicht ganz! Denn er kennt natürlich auch die grobfleischlichen Begierden, denen die Dämonen unterlagen (Suppl 24), die Erregungen, die sie innerlich und äußerlich im Menschen erzeugen (Suppl 25), und das Naschen der Dämonen vom Blut der Opfertiere (26).

fallen, so bleibt es doch schon bemerkenswert, daß er allein unter den Apologeten (Suppl 23 Anf.) die Frage ausdrücklich formuliert: „Wie erklärt es sich . . ., daß einige Götterbilder wirksam sind, wenn diejenigen, zu deren Ehren wir (= die Heiden) die Statuen errichten, nicht Götter sind?"

Er beginnt vorsichtig mit dem Zugeständnis, das eigentlich keines ist, „daß . . . ab und zu Wirkungen stattfinden, die mit den Namen von Götterbildern in Zusammenhang gebracht werden" (Suppl 23 gegen Anf.). Ebenso allgemein bleibt die öfter wiederkehrende Ansicht, daß sich die Macht der Statuen an die Namen der Götterbilder knüpft (Suppl 18 [Ge 133, 32; 134, 1]), daß die Dämonen „hinter den Namen der Götterbilder stecken" (23 [141, 13 f.]), daß die Dämonen hinter diesen Namen Deckung suchen (26 [145, 20 f.]) [80].

3. Von der mangelhaften Fixierung, die Tertullian seinen Gedanken über das Verhältnis der Götter und Dämonen zu den Statuen gibt, haben wir schon gehört [81]; das Gleiche gilt für die Vereinigung der heidnischen Auffassungen der Götter als gewesener Menschen, also als Tote, einerseits und als Dämonen andererseits; die gleiche Unbestimmtheit ist zu konstatieren in den Äußerungen über das Verstecktsein der Götter bzw. der Dämonen in den Statuen, „unter dem Namen der Götter" (spect 10 [13, 4—7]), besonders über das Aufbringen des Götterglaubens durch die Dämonen, ihr Nachäffen und Verfälschen des christlichen Glaubens. Für die einzelnen hier gestreiften Tatsachen fanden wir bei T. eine Fülle von Belegen; auch die Möglichkeit der verschiedenen Wirkungsweisen, die ihm, gestützt auf die Fülle der Beispiele aus dem AT, dem NT, der heidnischen Tradition, absolut feststand [82], hat er im Ap außerordentlich anschaulich dargestellt

[80] Minucius führt, trotzdem er gleich T. eine Menge Einzelheiten angibt und in manchem sogar genauer ist als sein Vorbild (vgl. 26, 8: extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt), über Allgemeinheiten nicht hinaus: sub statuis . . . delitiscunt et adflatu suo . . . 27, 1.

[81] S. oben Bd. 1, 145 f.; außer den dort angegebenen Stellen vgl. noch spect 10 (CSEL 13, 4—7); 12 (14, 25); 13 (15, 17. 21 f); 6 (8, 16); 7 (8 f.). An vielen dieser und ähnlicher Stellen bleibt ein ungeklärter Rest; was heißt z. B. spect 13 (15, 17): daemoniis . . . consistentibus . . . in consecrationibus idolorum? oder idol 15 (48, 4 f.): honor . . . operatione, quae est in occulto, ad daemonia perveniens, oder noch mehr ebd. Z. 9—12: licet nomina inania atque conficta sint, cum tamen in superstitionem deducuntur, rapere ad se daemonia et omnem spiritum inmundum per consecrationis obligamentum?

[82] Daher kann er denn auch z. B. anima 57 (CSEL 392, 19 f.) die Möglichkeit des Dämons, dem leiblichen Auge unwirkliche, trügerische Phantasmen darzubieten, mit der schwierigeren Tatsache begründen: die äußeren Augen einzunehmen ist ja nichts Großes für den, dem es ein Leichtes ist, die innere Sehkraft des Geistes zu verdunkeln.

und dem Verständnis näher gebracht. Was fehlt, ist ein sachlich-systematischer Ausgleich der heterogenen Elemente und eine Präzisierung der allgemeinen Redensarten, besonders jener, daß die Dämonen unter dem Deckmantel der Seelen (oder einfach sub personis) Verstorbener[83], „von den Statuen", „vom Geiste der Richter aus", „versteckter Weise" gegen die Christen wirken.

Einen Versuch, die doppelte Vorstellung von den heidnischen Göttern[84], die so oft unvermittelt nebeneinanderstehen, und denen doch offenbar ein näheres inneres Verhältnis zugrunde liegen soll, zu klären, hat T., soweit ich sehe, nur einmal, cor mil 7 gemacht: Der ganze Bilderkult stammt, wie oft gesagt, vom Teufel und seinen Dämonen; also müssen wohl auch die Personen, deren Namen jetzt Götternamen sind, deren Leben den Stoff für die Mythen hergab (Saturn, Juppiter usw.) irgendwie vom Teufel geleitet worden sein: sine dubio et eos ipse prospexerat (hat sie „besorgt"), in quibus mendacium divinitatis ageretur. Und wie? In den Seelen der noch auf Erden lebenden Juppiter, Minerva usw. wirkten die Dämonen, und die Seelen dieser Menschen empfanden eigentlich die Wünsche der Dämonen; denn diese hatten, wie T. meint, ehe sie es selbst erreichten, in jenen Personen nach dem gelechzt, was sie nun erlangten. Diese Wünsche aber gingen ganz allgemein darauf hin, ein „mendacium divinitatis" zu schaffen, den Götterglauben und den Bilderdienst einzuführen. So war es also auch z. B. eine Äußerung des Dämonenwillens, wenn diese Menschen, die der Teufel als Gelegenheitsursache der Idolatrie in Aussicht genommen hatte, sich Statuen setzen und dieselben verehren ließen[85]. Und von hier aus wird dann weiter die volle Bedeutung der schon zitierten (idol 3 [32, 19 f.]) Ansicht klar, daß die Dämonen die Bildniskunst überhaupt erst in die Welt eingeführt haben.

Ähnlich machen sich die Dämonen jetzt die schlechten Neigungen zunutze, die im Menschen schlummern. Sie „versuchen" den Menschen zu einem verderblichen Wollen. Der einwilligende Wille ist ihnen damit unterworfen. Dabei verursacht aber nicht der Dämon das Wollen, „sed nactus possessionem voluntatis" (exhort cast 3).

[83] Anima 57 (CSEL 392, 2. 7 f.). Daß die Dämonen sich auch der Seele des schlafenden Menschen „ad lenocinium divinitatis" bedienen, sagt anima 48 (CSEL 379, 26).

[84] 1. Verstorbene Menschen: die Idole deren Abbilder mit ihrem betreffenden Namen; 2. Dämonen: die Idole ihre Schlupfwinkel.

[85] Der Text (cor mil 7 [Oe 434, 35]) klärt die Schwierigkeiten nicht ganz, es bleiben Unbestimmtheiten zurück. Aber T.s Gedanke scheint mir in Obigem doch richtig wiedergegeben zu sein. Vgl. noch Rigaltius bei Oehler 434 Anmerkung e.

Mit der Betonung, daß das Heidentum dämonische Schöpfung sei, sprechen die Apologeten demselben jeden religiösen Wert ab. Anderseits sollte man nicht übersehen, daß in dieser Auffassung eine starke Annäherung an heidnische Vorstellungen und ein in apologetischer Beziehung außerordentlich fruchtbares Motiv lag. Die Apologeten leugnen nicht einfach das weit ausgedehnte polytheistische Reich, das noch immer in allen Schichten der Bevölkerung eine so lebendige Bedeutung besaß; sie kommen den Heiden vielmehr entgegen, indem sie ein „Übernatürliches" in ihrer Religion anerkennen. Sie deuten dieses nur um, und zwar in einer Richtung, die selbst wieder im Heidentum weit verbreitet war. War doch eben dies eine Haupttriebfeder der philosophischen Religion gewesen, als sie mehr und mehr die dunkle Welt der Dämonen aus den niedern Schichten des Volkglaubens aufnahm: die Gottheit von dem Makel, den der Mythos ihr angeheftet hatte, zu befreien, indem sie die Götter zu Dämonen degradierte[86]. Das Christentum geht nur auf diesem Wege bis zum Ende. Es war nun viel leichter und eindrucksvoller, durch eine Beschreibung des freiwilligen Abfalls der bösen Engel von Gott, ihres Eigennutzes, ihrer Nachäffung göttlicher Gedanken usw. den Heiden klar zu machen, daß diese Geister schlecht sind, als es gewesen wäre, das Dasein dieser Mächte überhaupt und die Realität ihrer Wunder ganz zu leugnen[87].

Damit waren zugleich andere wichtige Vorteile gewonnen. Es war ungeheuer wichtig, eine Antwort auf die verschiedenen Fragen nach der Herkunft und dem Wesen des Bösen und des Irrtums in der Welt zu haben, die in der ganzen philosophischen Religiosität der Zeit eine solche Rolle spielten, und die auf christlicher Seite im zweiten Jahrhundert von den Gnostikern in so eindringlicher Weise aufgerollt und in so gefährlicher Weise behandelt wurden. Unfähig, diese Fragen theoretisch exakt zu stellen und zu lösen, war den Apologeten in der ränkevollen Art der Dämonen ein anschauliches und eindrucksvolles Element gegeben, diese Fragen in ihrem Sinne und im Geschmack der herrschenden Popularphilosophie zu behandeln.

Ein weiteres: Der christliche Glaube einerseits, nach dem alles Geschaffene auf Gott zurückgeht, und die politische Zwangslage, in der sich die Christen und ihre Verteidiger angesichts der feindlichen Haltung der Staatsgewalt befanden, anderseits, machten es notwendig und ließen es als klug erscheinen, den Staat und

---

[86] Wendland, Kultur 215; Zeller 3, 2, 154; Andres 111 f. 121 f. 145. 148.

[87] Vgl. Puech 81 Anm. 1.

die Inhaber seiner Gewalt grundsätzlich anzuerkennen; die tatsächliche Lage aber und die apologetische Aufgabe drängten dazu, über diese Gewalten das schärfste Verdikt zu sprechen. Die Einstellung der Dämonen in die Berechnung ermöglicht es, beides nebeneinander zu stellen: Wo immer im gottgeschaffenen Kosmos, in des Menschen Leib und Geist, in der Geschichte, in den politischen, sozialen, intellektuellen, religiösen Schichtungen der Gegenwart sich irgendwelche Dysteleologien finden, da ist der Dämon die Ursache.

Ja, T. kommt in seinem Bestreben, die Wirkung seiner Darlegungen möglichst auszudehnen, dazu, die christliche Gegnerschaft zum Dämon zu einem Interesse aller Menschen zu machen. Wenn er im Ap 22, 4 an den Anfang seiner Ausführungen über die „operationes" der Dämonen den Satz stellt: operatio eorum est h o m i n i s eversio, so ist damit dieses Ziel klar angedeutet und wird durch die weiteren Ausführungen gestützt[88]; es kommt darin der gleiche Gedanke zum Ausdruck, den er oft ausführt, wenn er auf den der Allgemeinheit durch die Exorzismen gewährten Nutzen hinweist.

Kapitel X.

Die Religion der Sittlichkeit und Innerlichkeit.

I.

1. Unter vielem andern ist dies ein besonderes Kennzeichen des Reichtums christlicher Religion, eine besonders starke Kraftquelle und eine besonders wertvolle Offenbarung ihrer Wahrheit, daß sie in nichts Einzelheit, sondern in allem Ganzheit ist. In der christlichen Religion scheint jeder Punkt die Hauptsache, ja das Ganze zu sein. Sie ist ebenso sehr Lehre von Gott und seinem Sohn, als Anleitung zu einem frommen und guten Wandel.

T. hat einmal aus der besonderen Einstellung des polemischen Apologeten heraus den charakteristischen christlichen Besitz folgendermaßen umschrieben: Quid enim insigne praeferimus, nisi primam sapientiam, qua frivola humanae manus opera non adoramus (Absage an die Idolatrie), abstinentiam qua ab alieno temperamus (Absage an den Mammonismus), pudicitiam quam ne oculis contaminamus (Keuschheit), misericordiam qua super indigentes flectimur (tätige Nächstenliebe), ipsam veritatem, qua offendimus (Christentum ist die Wahrheit), ipsam libertatem, pro

[88] Sollte diese Absicht auch durch die Trennung des Kap. 27 von den Kap. 22 u. 23 angedeutet sein?

qua mori novimus (Kampf um das Existenzrecht auf Grund der inneren Gerechtigkeit) (1 Nat 4 [65, 5—10]). Er hat damit das Bild, das er vom Christentum hatte, gut angedeutet. Es war für ihn ein Glaube, eine regula fidei, aber daneben eine Vorschrift sittlichen Lebenswandels. Und so ist es innerhalb aller Apologien. Neben den charakteristischen Zusammenhängen, die Lehre betreffend, die wir eben dargelegt haben, empfangen all diese Schriften für uns eine besondere Färbung durch die nachhaltige Betonung, die darin dem sittlichen Leben der Christen zuteil wird. Alle Apologeten vermitteln den Eindruck, unter dem sie seit ihrer Bekehrung (Justin!) selber standen: unsere hohe Sittlichkeit ist unsere Erkennungsmarke und unsere Kraft[1]. Typisch für diese Art ist Aristides, dessen Apologie das Christentum vielmehr als ein neues Leben, denn als eine neue Lehre erscheinen läßt. Mit den beiden Komplexen: Monotheismus gegen Polytheismus und sittliche Strenge gegen sittliche Laxheit kann man wirklich das Problem „Christentum und Heidentum" umschreiben, ohne die Gesamtlage wesentlich zu vereinfachen. Mit welchem Nachdruck nun gerade Tertullian das leuchtende Bild sittlicher Hoheit des Christentums den Heiden gegenüber herausarbeitet, das haben wir gesehen (Bd. 1, 73—120). Der Gedanke der eigenen hohen Sittlichkeit (und die Empfindung für die Schwere der entgegengesetzten Anklagen) bleibt durch das ganze Ap lebendig; er kommt nicht nur in den Hauptkapiteln 7—9 zum Ausdruck, sondern wird zu allen Fragen in Beziehung gesetzt.

Im Ap gelten der Zurückweisung der Anklagen auf geheime unsittliche Vergehen Kap. 7—9 ex professo. Die Kritik an den lasterhaften heidnischen Göttern ist indirekt eine Apologie der christlichen Sittlichkeit. Kap. 35, ein Höhepunkt der gesamten Darstellung, dient dem Nachweis der an die öffentlichen Schmausereien anknüpfenden heidnischen Unsittlichkeiten. In Kap. 39 nimmt die Behandlung dieser Frage allein einen selbständigen Platz ein, ja der Frage der sittlichen Unbescholtenheit der christlichen Mahlzeiten wird beinahe so viel Raum gewährt als den andern prinzipiellen Ausführungen. Die überragende Bedeutung der christlichen Sittlichkeit kommt dann — die steigernde Darstellung findet hier ihren Höhepunkt! — dadurch zum Ausdruck, daß T. an das Ende seiner Apologie (Kap. 44 u. 45; Kap. 46—50 bilden die Peroratio) eine prinzipielle Auseinandersetzung bzw. Darlegung der Sittlichkeit der Christen und ihrer Notwendigkeit gibt, und schließlich ganz am Schluß 49, 2 seine ganze Arbeit auf die Tatsache der sittlichen Güte des Christentums gründet[2].

---

[1] Vgl. Aristides 15, 4—12; besonders 15, 12; Justin 14—17; Tatian 29, 2; 33, 1; Athenagoras Suppl 37; vgl. 11 f.; 31—36.

[2] Einige weitere Einzelheiten: Durch den abschließenden Satz Ap 21, 27: Nemo iam infamiam incutiat wird für dieses ganze „christologische"

2. Dieser praktischen Verwirklichung des Christentums entspricht eine starke Wendung zur Moral in der theoretischen Auffassung. T. hat den ganzen Umfang der christlichen Lehre in seinen verschiedenen Werken in einem Umfang bearbeitet wie keiner seiner Vorgänger. Gleichermaßen hat niemand vor ihm so die Auffassung des Christentums als einer Moral betont wie er. Das Religiöse, von dem in Kapitel VIII festgestellt werden konnte, daß die Apologeten des zweiten Jahrhunderts es mitnichten durch die Philosophie haben aufsaugen lassen, erhält von hieraus seine Beleuchtung. Das rein Religiöse wird zum ethisch Religiösen, der religiöse Denker wird zum Moralisten, zum Ethiker. Und in diesem Zusammenhang ist man berechtigt zu sagen, daß T. (und teilweise auch die griechischen Apologeten) kein eigentlich religiöser Typus ist.

Das rein Religiöse, die Religion im Sinne des ‚Mysteriums', verlangt möglichst unmittelbaren Kontakt mit dem Göttlichen (soweit dies „unmittelbar" der menschlichen Natur in ihrem gewöhnlichen Zustand erreichbar ist), ohne daß zunächst ein Zweck oder irgendeine andere Beziehung außerhalb dieses Kontaktes mitspräche: Formulierungen wie ‚vertrauende Hingabe an die als gegenwärtig ‚erfahrene' Gottheit', ein ‚sich bei ihr Geborgenwissen', ‚Liebe zu ihr', ‚bei ihr sein', ein ‚seliges Ruhen im religiösen Besitz' mögen das verdeutlichen. Das rein Religiöse entbehrt als solches in sich der direkten Beziehung zur Handlung, zum äußeren Werk des Menschen; das ethisch Religiöse empfängt gerade von hier aus sein Eigentümliches. Die Beurteilung des Handelns, das Hinlenken zum Guten, das Zurückhalten vom Bösen, wobei die Maßstäbe aus dem Willen der Gottheit genommen werden, die ursächliche Verbindung, die diesem Mitwirken des Geschöpfes für das Erlangen der Gnade, des Heils, der Seligkeit im Jenseits zukommt, bilden seinen Hauptinhalt.

Kein Zweifel: T. ist der Typ des ethisch religiösen Menschen. Die Hegemonie des Sittlichen gegenüber dem rein Religiösen (nicht gegenüber dem Glauben!) steht außer Frage. Wenn seine wissenschaftliche Gotteserkenntnis nicht auf logisch-intellektuellem Wege erwächst, sondern in Furcht und Hoffnung ihre stärksten Erreger hat, wenn ein Gott, der nicht Richter wäre, ihm kein Gott ist (test an 1), und dem Richter gegenüber der Vater

---

Kapitel als ein Hauptvorwurf gegen die spezifisch christlichen Einrichtungen und Lehren auch die Anklage auf geheime Verbrechen (auf eine ‚infamia' herausgehoben und der Zweck des Kapitels demnach auch als Antwort auf diesen Vorwurf bestimmt. — Auch die Mitteilung der christlichen Wahrheiten auf dem Wege der Offenbarung ist an die moralische Güte des Glaubensboten gebunden, Ap 18, 2.

in den Himmeln, der Gott der reinen Liebe stark zurücktritt, wenn T. die Erkenntnis des sittlich Guten und seine Verwirklichung absolut abhängig macht von einer Sanktion, wenn seine Besorgnis für die noch in der „Unkenntnis" lebenden Heiden aus der Furcht der kommenden Strafe und der Hoffnung auf die zukünftige Belohnung erwächst (Scap 1), wenn das Motiv der Vergeltung immer und überall sein erster und letzter Trumpf ist[3], wenn die Mitwirkung des Menschen beim Bekehrungsprozeß so urgiert wird, daß die sakramentale Taufe zu einer bloßen „obsignatio fidei" wird (paenit 6 [Oe 566]), dann kommt eben darin der Ethiker zum Vorschein.

Die besondere Art, unter der sich T. die Herrschaft des Christentums im sittlichen Leben vorstellt, zeigen uns seine ethisch praktischen Traktate. Sie wird charakterisiert durch Kasuistik und Rigorismus. Das alles überragende religiös-ethische Interesse des Christentums ist bei T. eher ethisch-religiös geworden. Die Forderung restlosen sittlichen Ernstes verstummt nie in seinem Munde; sein „esprit de légiste" und sein Mißtrauen gegen die Bestie im Menschen und gegen die Ansteckungsgefahr von Seiten der heidnischen Fäulnis treiben ihn dazu, das ganze Leben in ein Netz streng geordneter Gesetze und Vorschriften einzuengen.

Wie rücksichtslos T. diese Gesetze bis zur letzten bitteren Konsequenz den armen Menschen aufdrängen und aus dem Heroismus eine Pflicht machen möchte, wissen wir[4]. Nach ihm sollte das Christentum nicht nur die Religion der Sittlichkeit, sondern der heroischen Sittlichkeit sein. In ihm war die urchristliche Idee von der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen noch im eigentlichen Sinne lebendig. Daß sie aber bei ihm an einseitiger Zuspitzung krankte, zeigt sein Übertritt zur Reaktion des Montanismus; zeigt sein bedauerlicher Kampf gegen die tiefere Einsicht in die sittliche Mittelmäßigkeit des Menschen, die der römische Bischof bekundete. Schon in paenit 7 (Oe 656 letzte Zeile) kostet es ihn Überwindung, vor angehenden Christen von der „zweiten Hoffnung" auf Sündenvergebung zu reden. Trotz der sittlichen Verfehlungen, die er an seinen Mitchristen sieht und brandmarkt, bleibt es für ihn ein Postulat, daß ein Christ nur

[3] Siehe dieses Kapitel weiter unten über die Religion der Innerlichkeit S. 72 ff.

[4] Wir wissen auch, welche Sophistik er manchmal aufzubringen weiß, um die extremen Konsequenzen seines Radikalismus aus der Schrift deduzieren zu können. Man vergleiche exhort cast 3: Maßgebend müsse für den Menschen nicht der gewöhnliche Wille Gottes sein — das ist nur ein erlaubender, ein nachsichtiger — sondern der „höhere", „reine" Wille Gottes: das ist zu tun, was Gott lieber will.

der ist, der keine Sünde auf sich hat, daß ein Heide aber keine wahre Tugend haben kann; Sündenlosigkeit ist die Natur des Christen, wie Sittenlosigkeit dem Heiden mit Notwendigkeit anhaftet[5].

Das hängt wieder mit der richtigen *γνῶσις θεοῦ* im Christentum zusammen. Für die ganze christliche Sittlichkeit ist der Gottesgedanke spiritus rector. Schon für Aristides ist das sittliche Leben der Christen Ausfluß der richtigen Gotteserkenntnis; denn sittlich gut leben ist „Gott nachahmen" (14, 3). Für Athenagoras ist das sittliche Leben Ausfluß der Überzeugung vom alles richtenden und rächenden Gott[6]. Und nach T. Ap 45 sind die Grundlagen der christlichen Sittlichkeit (a) richtiges Erkennen dessen, was gut ist, (b) genügend starkes Wollen zum Vollbringen. Die Quelle von beidem aber ist Gott: (a) als Mitteiler der Wahrheit, (b) als vorschreibende und sanktionierende Autorität[7].

T.s Rigorismus schließt diese Verbindung noch enger; seine sittlichen Forderungen fließen in direktester Linie aus seinem Gottesbegriff, der immer wieder nicht den sanftmütigen Stifter der Religion heraushebt, sondern den transzendentalen Gott, und in diesem nicht so sehr den Vater im Himmel vor sich sieht, als stets die dräuende Gebärde des zu fürchtenden Richters über der Menschheit ahnt. Der Gott des Zornes verlangte aszetischen Rigorismus über alle Mittelmäßigkeit hinaus. Umgekehrt drängte eben seine herbe Veranlagung T. dazu, in Gott den Richter zu suchen. Von hier aus begreift man, wie notwendigerweise T. mit Marcion zusammenstoßen mußte.

Dieser Rigorismus und seine kasuistische Auswertung hat große Mängel im Gefolge. Das sanfte Feuer der neuen Religion, die zuwartende Demut, all das von Herzen Gütige, das dem Christentum so viele Seelen gewonnen hat, tritt zurück; das läuternde Feuer wird zur verzehrenden Flamme; die stille adelige

---

[5] Ap 21, 6 f.; paenit 7 (Oe 657 f.); Athenagoras Suppl 2 (Ge 122, 8 f.).

[6] Damit kommt der Gedanke der belohnenden oder strafenden Vergeltung, die als ausdrücklich akzeptiertes Motiv des christlichen Lebens eine so gewaltige Rolle spielte, zum Vorschein. Athenagoras sagt Suppl 12 (Ge 121 öfters): „Wir sind so sittlich rein, weil wir wissen, daß wir Gott einst Rechenschaft ablegen müssen und von ihm herrlichsten Lohn erwarten." — „Wenn wir also unser ganzes Leben danach einrichten ...,"; 31 (Ge 150): „Denn da Gott die Richtschnur für unser Leben bildet ... nachdem wir ferner überzeugt sind, wir werden nach diesem Leben ein anderes führen ... entweder ein besseres ... oder ein schlechteres ..."

[7] Vgl. weiter 41, 4: Quia haec (sc. dispositiones dei aeterni) ita didicimus apud ipsum, diligimus lenitatem, metuimus severitatem; 39, 8: Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant dominum audire.

Freiheit der Kinder Gottes verschwindet und wird zu einer krampfhaft und laut betonten Tyrannis über die gefesselten, aber immer wieder aufbegehrenden sündigen Leidenschaften. Die Ethik erhält dadurch auch eine stark negative Orientierung. T. kennt die positiven Tugenden des Christentums, und wie kämpft er mit Feuer für sie! Aber sein Interesse gilt dem Verbot des Sündigens. Hätte T. in einer Zeit gelebt, in der ihm die aus den ersten Generationen noch lebendigst herüberreichende Kraft nicht zu Gebote gestanden hätte, er wäre ein öder und unfruchtbarer Kasuistiker geworden. Man darf sich nicht durch seine glühende Beredsamkeit und sein hinreißendes Feuer täuschen lassen. —

Jener Hang zum Bösen, bzw. eine nur schwache sittliche Veranlagung des Menschen[8], hebt nun aber die von allen Apologeten nachdrücklichst verfochtene Freiheit des Willens nicht etwa auf[9]; erst sie gibt die Möglichkeit einer wahrhaft ethischen Bewertung des Menschen, des Lebens, der Geschichte. Das Böse wie das Gute entspringen der freien Entscheidung des Geschöpfes. Jeder Fall in die Sünde, sei es am Anfang der Geschichte bei den Engeln und den Stammeltern, sei es jetzt bei dem einzelnen Menschen, geschieht aus eigener Schuld, wird nicht etwa vom Fatum bewirkt[10] oder vom Dämon; vielmehr wird von letzterem nur der

---

[8] 1 Nat 7 (67, 23 ff.); Ap 7, 12 Schl.; 45: auf die zu fürchtende Autorität kommt alles an. Exhort cast 1: Das niedere Bedürfnis widerstreitet in der Regel in einem und demselben Herzen dem Glauben. — 1 Justin 10, 6. — T.s seelische (nicht ohne weiteres auch seine geistige! s. den gleich weiter folgenden Text) Grundhaltung ist 2 Marc 6 ausgesprochen: bonus natura . . . deus solus . . . Homo autem . . . non natura in bonum dispositus, sed institutione.

[9] Exhort cast 2 u. 3; 2 Marc 5; Minucius 36, 1 f.; vgl. 11, 5 f.; 1 Justin 10, 3 f.; 28; 43 f.; Dial 88; Tatian 7, 2—6, der sich sehr nachdrücklich damit beschäftigt und dementsprechend auch den Kampf gegen das erdrückende Fatum mit wirklich lebendiger Interessiertheit führt. Athenagoras 24 (143) (die erste Einführung ziemlich gezwungen). Auch die Kyniker der Kaiserzeit, die sonst mit den Stoikern übereinstimmen, treten für die Freiheit des Willens ein. Zeller 3, 1, 798.

[10] Über die ungeheure niederdrückende Gewalt des Schicksalsglaubens geben die Apologeten mit Ausnahme Tatians bekanntlich nur geringe Auskunft. Am wenigsten scheint T. dieser Gewalt begegnet zu sein. Vgl. die folgenden Stellen, die sämtlich nur flüchtige Andeutungen enthalten: Ap 1, 11 = 1 Nat 1 (60, 10); 25, 8 f.; idol 9 (38, 9 f.); anima 25 Ende; 39. Vgl. Minucius 11, 5. Nach Hieronymus, De vir. illustr. 58 hat Minucius ein Werk „De fato" geschrieben. Die Tatsache ist wichtig für die Beurteilung der in den apologetischen Werken offenbar mit Absicht getroffenen Auswahl. Minucius kannte also die Bedeutung des Fatums für seine Zeit, und doch gibt der Dialog nur einen schwachen Widerhall davon. 1 Justin 43 f. 61 oder Dial 88; 2 Justin 6 (bzw. 7); vgl. 2 Justin 4 (bzw. 5) Anf.; Tatian 7, 3 f.; 8, 1 ff.; 9, 1—5. 8; 11, 1—6; 29; im zweiten Jahrhundert bekämpfte unter den

Stoff und die Gelegenheit zur Sünde geboten und so verführt er, und so unterwirft er sich den Menschen (exhort cast 2). „Obgleich . . . diese corruptio . . . dem Menschen zur andern Natur geworden ist, weil ja die Sünde der Übertretung gleich zu Anfang geschehen ist, so ist doch die Freiheit des Willens dadurch nicht aufgehoben, noch durch das malum animae das bonum animae zerstört worden; im Gegenteil, nicht die durch die Sünde hinzugekommene schlimme, sondern die ursprünglich gute Beschaffenheit bildet auch jetzt noch das hauptsächliche, das göttliche, das wahre Wesen, die eigentliche Natur der Seele . . .“ [11].

Diese Frage auszuschöpfen, gehört nicht hierher, sondern in eine Ethik T.s. Das aber muß gesagt werden, daß das Interesse für die Freiheit des Willens und der Kampf gegen das Fatum den Apologeten nicht einfach philosophische Auseinandersetzung ist [12], sondern auch und vor allem religiös orientiert ist. Wenn auch die Unterscheidung von Gut und Bös dem Menschen als natürliche Fähigkeit eingepflanzt ist, die eingehendere Unterscheidung dessen, was zu tun und was zu lassen, die wahre Erkenntnis, was Gut und Bös ist, kommt erst mit der wirklichen Erkenntnis des Herrn, stammt aus der Offenbarung, kommt also nur dem Christen zu [13]; ihre Verwirklichung im einzelnen, wie die Bekehrung zur Wahrheit, ist eine Gnade Gottes (Paenit 5 Anf.). Die Kenntnis des freien Willens des Menschen fließt aus dem Bericht der Genesis über den Fall der Engel und Teufel; die Motive, die Freiheit des Willens zu schützen, aus Gottes Gebot und der von ihm in der Offenbarung angekündigten ewigen Sanktionen. Die Folgen, die die Handlungen des Menschen für seine Seele in dem aus der Offenbarung erkannten Jenseits haben können, und das Bestreben, diese in einem Gott gefälligen Sinne herbeizuführen, bilden das eigentliche Interesse des Apologeten [14]. Es ist durchaus mißverständlich, ihr System einfachhin als

---

Heiden Oinomaos den Fatumglauben. Ueberweg 1, 553. Vgl. Celsus bei Origenes 1, 5, 6. Über den Fatumglauben der Stoa orientiert zusammenfassend Zeller 3, 1, 160 f.

[11] E. F. Schulze in: Zt. f. wiss. Theol. 43 (1900) 84. Tertullian, anima 41: bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari quia non est deus; extingui non potest, quia a deo est. Paenit 5 (Oe 651)!

[12] So z. B. O. Scheel in: Relig. in Geschichte und Gegenwart 1, 583.

[13] Paenit a. a. O. Vgl. auch die oft angeführten Äußerungen T.s über die Heiden, die der Wahrheit unkundig sind oder in der Unwissenheit befangen sind, die in die Irre gehen und dem Teufel zu eigen gehören; für die Christen trifft in allem das Gegenteil zu.

[14] Für die griechischen Apologeten, besonders Justin, vgl. Puech 304.

Moralismus zu bezeichnen und ihn dem Pelagianismus anzugleichen. Es liegt hier ein ähnliches Mißverständnis und eine ähnliche Übertreibung vor wie bei der oben Kap. VIII behandelten Frage, wo wir die Apologeten gegen den Vorwurf des Intellektualismus bzw. Rationalismus in Schutz nehmen mußten. Feinere und genauere Unterscheidung hätte die Darstellungen der allerdings entscheidenden, aber nicht umbiegenden Entwicklung des zweiten Jahrhunderts vor grundlegenden Fehlschlüssen bewahren können.

II.

Was nun diese Sittlichkeit, das Wort im weitesten Sinne genommen, besonders wertvoll macht, das ist die überall zum Durchbruch kommende Innerlichkeit[15].

Wenn man das gesamte Leben der Christen in all seinen Äußerungen mit einem Worte charakterisieren wollte, dann könnte man, ein trauriges Wort[16] umwendend, sagen: diesen Menschen ist es wahrhaft ernst. Der veräußerlichten, unwahrhaftigen Haltung der Heiden steht die innerliche, ernste Wahrhaftigkeit im christlichen Leben gegenüber, und in diesem Gegensatz (der oft eine christliche Reaktion ist) kommt wiederum von einer andern Seite her das ganze Verhältnis Christentum-Heidentum zu wesentlich erschöpfendem Ausdruck. „Das Christentum ... ist ganz dem Innern zugekehrt, leidenschaftlich tief erfüllt von dem Ernst des Lebens und der Tragik unseres Schicksals, und so ganz und gar davon frei, die Ideen als Mittel dialektischer Spielerei zu betrachten“[17]. Im Mittelpunkt alles christlichen Denkens steht die Seele, für die der Mensch nichts hat, was er als Lösegeld für sie geben könnte, und die furchtbare Frage, die auch die einzige ist, die Frage ihres ewigen Heiles; alles, was sich um dieses Zentrum bewegt, ist von einem wundervollen Ernst getragen.

In dem hierdurch angedeuteten weiteren Sinn möchte ich den Begriff „Innerlichkeit“ im folgenden verstanden wissen.

Es ist ein Merkmal der frühchristlichen apologetischen Schriftsteller, daß sie uns nur wenig in das intimere christliche Seelenleben hineinschauen lassen, und auch, daß sie sowohl die Begeisterung, mit der sie ihren großen Besitz in Lehre und Leben ergreifen, als dessen Schönheit nur wenig analysieren. Eine Formulierung der herben Schönheit der christlichen Lehre, wie

---

[15] Vgl. zum Folgenden oben Bd. 1, 109 ff.

[16] „Den meisten Menschen ist es nicht ernst.“

[17] de Labriolle, Histoire 21 f.

sie Justin 2 Ap 11 in Ausdeutung der Parabel von Herakles am Scheideweg gibt (wie prächtig anziehend wirkt da die Hochschätzung des Vernunftgemäßen, des furchtlosen Mutes, der unvergänglichen echten Schönheit gegenüber der leeren Form!), steht vereinzelt. Den Apologeten gilt nur das Resultat, die Tat selbst. Sie gehören alle in gewissem Maße zu jenen Ungebildeten, von denen Athenagoras (Suppl 11) spricht, „die nicht imstande sind, mit Worten die Nützlichkeit ihrer Lehre darzutun", die aber auch nach demselben Athenagoras wissen, daß nicht das Aussinnen schöner Sprüche, sondern die Ausführung schöner Taten und die Anleitung dazu das Entscheidende ist[18]. Das Christentum ist die Religion der Tat[19]. T. macht hier erst recht nicht eine Ausnahme. Seine Schroffheit, die beinahe nur in dem wundervollen De patientia einer stark empfundenen und auch bewußt erfaßten und analysierten innern Wärme Platz macht, hindert ihn daran. Allerdings, dieses Lob der Werktätigkeit auf Kosten der grauen Theorie[20] ist nicht original christlich und wirkt nicht ohne weiteres überzeugend. Man weiß, daß dieser literarische Gemeinplatz zum schlechten Geschmack der Sophistik der Zeit gehört, die wacker auf die phrasenreiche griechische Philosophie schimpft und selbst ihr eifrig nachstrebt. Athenagoras, Tertullian und Tatian sind davon nicht frei. Trotzdem: das ist bei den Christen nur Außenwerk. Hinter ihren Worten steht ihr Leben, und das macht mit ihren Aussprüchen Ernst, ganz Ernst. Und damit zeigt uns dieses Lob der Tat, in welcher Richtung wir die Innerlichkeit der Apologeten zu suchen haben. Ästhetisch verbrämte Analyse von Stimmungen und Gefühlswerten kommt kaum in Betracht. Doch sind sich diese hochgemuten Christen des Wertes und der Tiefe ihres Christentums, des innern Reichtums desselben, gegenüber dem Unwert heidnischer Praxen wohl bewußt; allerlei Bemerkungen und Andeutungen, auf deren Grund wir eine ernste Innerlichkeit und eine innerliche Wahrhaftigkeit konstatieren, und grundlegende

[18] Athenagoras, Suppl 33 (Ge 152, 13); 10; 33; 11. Vgl. die nicht seltenen Stellen, wo wir die gute Tat auf Kosten der bloßen, unfruchtbaren Theorie gelobt fanden. Die gute Tat, nicht der schöne Spruch und Gedanke ist es, worauf der Christen Sinn steht. Aristides 17, 1; 1 Justin 61, 2; vgl. 65, 1.

[19] Tertullian, Ap 50, 14: nec . . . tantos inveniunt verba (der Heiden) discipulos, quantos christiani factis docendo. Zur Ablehnung der reinen Innerlichkeit, welche die Tat als irrelevant behandeln will, wären natürlich T.s ethische Traktate insgesamt zum sehr großen Teil heranzuziehen; vgl. nur pat 5 (Oe 1, 652). — 1 Justin 8, 2 (Go 30): nur die erlangen das ewige Leben, die Gott durch Werke gezeigt haben, daß sie ihm anhangen.

[20] Geffcken 183 zu Athenagoras 10. Zu der bei Geffcken zitierten Philo-Stelle vgl. auch Philo, Quod omnis probus liber II 459. Geffcken, Christentum 32.

Auffassungen, die davon voll sind, gibt es in ihren Darstellungen unzählige.

Für T. gilt noch mehr als das: Das Bestreben, den sittlichen Ernst und die mit rücksichtsloser Strenge im sittlichen wie im religiösen Leben gelebte Innerlichkeit zum Ausdruck zu bringen, beherrscht den Apologeten in einer Weise, die erst gewissen Partien seiner Darlegungen die richtige Beleuchtung gibt, ohne die sie leicht als verfehlt erscheinen könnten. Ich erinnere nur an die Frage des christlichen Patriotismus und an die Kritik der Feiertage der Kaiser, die beide nur von dieser breiteren Grundlage aus abschließend bewertet werden können. Da weiterhin die positive Darlegung des christlichen Besitzes einen höchst wichtigen Faktor im Bestande der Apologetik bildet, rechtfertigt sich die Herausschälung und Zusammenstellung dieser mehr verborgenen Elemente hier von selbst.

Ich gehe, um die Bedeutung und Tragweite dieses apologetischen Motivs klar zu machen, die verschiedenen Gebiete des christlichen Lebens, wie sie in den Apologien verteidigt und dargestellt werden, durch. Es handelt sich dabei, wohlgemerkt, nicht so sehr um Tertullians mehr oder minder großen Ernst, die mehr oder minder große Wahrhaftigkeit bei seinen Operationen, bei seinem taktischen Vorgehen; sondern in erster Linie um die Herausstellung eines allgemeinen Charakteristikums des Christentums, des christlichen Lebens, so wie T. es schildert. Es wird sich zeigen, daß die gleiche eben angedeutete Grundhaltung mit bemerkenswerter Konsequenz bei allen Fragen immer wieder deutlich zum Durchbruch kommt.

2. Innerlichkeit[21] charakterisiert sich auf vielerlei Art: durch große Gesichtspunkte, die feststehend das ganze Leben von innen heraus leiten und nicht nach äußerlichen, augenblicklichen Opportunitätsrücksichten wechseln. Sie verlegt den Schwerpunkt auf die innere Gesinnung, nicht auf den äußeren Erfolg; sie tut alles um der Sache selbst willen. Was auf eine Veredelung, eine Vertiefung hinstrebt, was das innere Recht gegenüber der äußeren Gewalt betont, ist ihr lieb. Ihre Taten stehen im Einklang mit ihrem

[21] Den Sprachgebrauch T.s illustrieren hier Wendungen wie Ap 27, 1: pro fide conscientiae nostrae; 28, 3 nec hoc vos ratione facitis; 35, 5: fidem et veritatem vestram; 35, 8: religiosi ex fide; 36, 2: pietas et religio et fides ... non in huiusmodi officiis . . . sed in his moribus; 36, 3: opera bonae mentis (einer guten Gesinnung); 46, 7: ut qui saluti suae curant; 46, 12 b: christianus animo adversus libidinem caecus est; 46, 18: Die Gegenüberstellung von famae negotiator (= der Heide) et vitae (der Christ), verborum et factorum operator . . . Als Kennwort kann gelten spect 1 (1, 12 f.) religiosi in animo et conscientia.

Denken und Fühlen. Sie tritt konsequent und bis zum Äußersten für ihre Überzeugung ein.

a) In ersterer Hinsicht sprechen die religiösen Lehranschauungen der Christen für sich selbst: wir hoben bereits die Bedeutung des großen Gedankens des 'deus unus' und des 'deus aeternus' hervor. Gegenüber der beschränkten Menschlichkeit der heidnischen Götter steht die Ewigkeitsmajestät des christlichen Gottes. Indem er die Zeiten nach einmal gewähltem Plane ruhig, als wahrer deus aeternus der Vorsehung lenkt, stellt er auch die Haltung des Christen unter solche Gesichtspunkte[22]. Von hier aus verliert die wechselvolle, schwer zu deutende Zeit des Diesseits ihren bestimmenden Wert, und die gewaltigen Raum gebende Erwartung des Jenseits tritt alles überragend an erste Stelle.

b) Von hier aus ergibt sich dann in direkter Linie die große, Bewunderung heischende, wenn auch einseitig übertriebene Einschätzung des Martyriums, wie wir sie noch näher kennen lernen werden[23]. Das ist wahre Innerlichkeit, die auf den äußeren Erfolg verzichtend, alles, auch das Leben, auf die reine innere Überzeugung stellt, und für sie alles daran wagt.

Im Ap ist gleich die Art und Weise, wie das Thema aufgestellt wird, bezeichnend: Im Augenblick, wo man den Christen ans Leben geht und T. sie verteidigen soll, bleibt er sich bewußt, mit Ruhe und Würde, daß seine Verteidigung kaum Eindruck machen werde (Ap 1, 2); die Frage dieses äußeren Erfolges seiner Arbeit zurückstellend, ist es ihm um die Sache selbst zu tun: daß die Ver-

---

[22] Man erinnere sich der oben (S. 23 ff.) gemachten Angaben über den Gottesgedanken als Mittelpunkt alles christlichen Lebens! Ap 41, 2 f.: admittite prius dispositiones eius et non retorquebitis. Qui enim semel aeternum iudicium destinavit post saeculi finem, non praecipitat discretionem. — Man erinnere sich auch an die tiefe Wirkung, die es hervorruft, wenn neben die geschilderte Armseligkeit der „Götter" die klare Idee und die wuchtigen Worte von deus unus, aeternus, vivus, verus treten. Es ist, als ob diese Gedanken durch ihr Dasein allein, ohne äußere Stütze, den Beweis ihrer inneren Wahrheit in sich trügen.

[23] Unten Kap. XII Absatz III B 1 b. — Das Eintreten mit dem Leben für eine Sache, die menschlich gesprochen nur Mißerfolg einbringt, die Standhaftigkeit trotz aller Versuchungen zum Leugnen, das dem Christen ja immer frei steht, sind Zeugnisse stärkster innerer Wahrhaftigkeit. Vgl. 1 Justin 8 und desselben Forderung des Eintretens für Wahrheit und Recht mit dem Leben als Grundprinzip der ganzen apologetischen Auseinandersetzung (1 Ap 2, 1), da dem, der die Wahrheit vertritt, nichts wirklich Schlimmes widerfahren kann. Ap 21, 25: Discipuli . . . utique pro fiducia veritatis libenter Romae . . . sanguinem christianum seminaverunt; 21, 28 selbst unter Foltern und Qualen bekennen die Christen ihre Überzeugung. 27, 1 provocati ad sacrificandum obstruimus gradum pro fide conscientiae nostrae; vgl. Minucius 36, 8 f. die hohe, tapfere Auffassung von der Mission des Leidens.

folger seine Religion, die „veritas“ kennen lernen! Ein großes Ziel ist es ihm: ne ignorata damnetur (veritas) [24].

Und ist es nicht bedeutungsvoll, daß seine christliche Überzeugung T., gerade ihn, den kampfeslustigen, bissig-sophistischen Rhetor dahin führt, seine Apologie mit eben demselben Gedanken zu schließen, daß die Wahrheit um ihrer selbst willen da ist! Sie mag noch so heftig angefeindet werden (1, 2; 50, 13), das wundert sie nicht: die innere Kraft wird doch von selbst wirken [25].

T. ist, weiß Gott, persönlich durchaus nicht frei von dem sehr starken Verlangen, mit seinem Standpunkt durchzudringen; geistige Selbstlosigkeit ist nicht seine Sache. Aber er hat auch das Ungebührliche dieses unruhigen Feuers in De patientia beklagt und seine Prinzipien weisen ihn auch sonst auf den innerlichen Weg einer gewissen persönlichen Uninteressiertheit. Er schildert in paenit 2 (Oe 646 f.) in schönen Worten den Wert der guten Tat vor Gott, die nicht auf die erbärmliche vergängliche Anerkennung von Seiten der dankbaren oder undankbaren Menschen Wert legt, da beides doch so geringfügig (quantulum) ist, ja „terrena, mortalis utraque“ (sc. gratia oder ingratia).

c) Im Mittelpunkt der heidnischen Religion und im Mittelpunkt der heidnischen Forderungen an die Christen stand das Opfer. Ein großer Gegensatz offenbart sich auch hier zugunsten der christlichen Innerlichkeit. Wir brauchen T.s Verdächtigungen, die Heiden opferten in geiziger und heuchlerischer Weise nur das Minderwertige, nicht restlos zu unterschreiben; immerhin steht fest, daß ihre Opferpraxis nicht sehr ideal war. Die Christen dagegen opfern nach Gottes Gebot sich selbst und Gebete aus reinem Herzen und keuschem Leib [26]. Innerliches Gebet, das keines

---

[24] Auch 1 Nat 20 (93): Damnate veritatem, sed inspectam, si potestis.

[25] Das Vertrauen auf die Macht der Wahrheit 21, 25 u. ö.; desgl. bei Aristides 17, 3: Vertrauen auf die Macht und Güte der Wahrheit, „deretwegen die Christen sich von den Heiden schlagen lassen . . .“

[26] Ap 24, 5: alius s u a m animam deo suo voveat, alius hirci. — 30, 4 Illuc suspicientes christiani manibus expansis, quia innocuis [wörtlich übereinstimmend mit Orac. Sib. 3, 591, vgl. 4, 164] . . . de pectore oramus . . . 5. . . . qui ei offero opimam (14, 1 behalten die Heiden die opima für sich zurück) et maiorem hostiam quam ipse mandavit, orationem de carne pudica, de anima innocenti, de spiritu sancto profectam . . . 6. non grana turis . . . nec duas meri guttas, nec sanguinem reprobi bovis . . . Vgl. 1 Justin 13: der bewußte Gegensatz zwischen heidnischer Schlacht-, Trank- und Rauchopfer-Frömmigkeit und christlicher Gebets-Frömmigkeit; Athenagoras Suppl 13 (130, 5 f.): Gotteserkenntnis ist der beste Gottesdienst. Besonders schön stellt die Innerlichkeit der bild- und opferlosen christlichen Gottesverehrung Minucius im 32. Kapitel heraus. Kein anderer Apologet kommt ihm darin gleich. Kap. 38, 1 setzt er bei der Rechtfertigung der Enthaltung von Opfer-

Schreiens bedarf, ist das christliche Opfer. Denn „deus ... non vocis, sed cordis auditor est“ [27].

Welch ein Triumph der inneren Wahrhaftigkeit ist dann auch die Zurückweisung des bloß äußerlichen Kompromisses, den man den Christen in Form des simulierten Opfers anbietet (Ap 27, 2)! Lieber Verdächtigung bornierter „obstinatio“, lieber Verfolgung und Tod, als gegen die „fides conscientiae“ zu handeln [28]. Der Weg der innern Wahrhaftigkeit ist gerade und einer (constantia nostra 27, 3). Die Unwahrhaftigkeit aber versucht es bald so, bald so (ebd.). Wie einfach und doch eindringlich kommt in dieser Beziehung die innere Wahrhaftigkeit des Christentums gegenüber der zweideutigen Haltung des Heidentums zum Ausdruck, da T. nach der schier endlosen, alle Äußerungen des Lebens berührenden Aufzählung der rücksichtslosesten Verachtung, welche die Heiden ihren approbierten und proklamierten Göttern zu bieten wagen, fortfahrend und zusammenfassend schließt: ex alia parte adulamini, redimitis si qua delinquitis, et postremo licet vobis in eos quos esse voluistis. N o s v e r o i n t o t u m a v e r s a m u r!

Es sei auch darauf aufmerksam gemacht, daß diesem unbeugsamen Festhalten an der einmal errungenen Wahrheit ein ebenso ehrliches Fragen voranging. Zwar gilt die Seele als „naturaliter christiana“, aber um die volle Gotteserkenntnis, das Christentum sich zu eigen zu machen, dazu bedarf es, wie wir sahen (Bd. 1 Kap. IV), angestrengten Suchens. So lange die nunmehr bekehrten Christen oberflächlich über die christlichen Lehren spöttelten (Ap 18, 4), kamen sie nicht zur Wahrheit. Dahin kommt nur „qui etiam studuerit intellegere“ (18, 9); denn „ratio dei in medulla est, non in superficie“ (2 Marc 2).

d) Innerhalb sämtlicher Beziehungen des Menschen zur Welt und zur Gottheit gibt es eine, welche die Grundlage zu j e d e r sittlichen Wertung menschlichen Handelns abgibt, und darum ganz besonders für eine tiefe Auffassung, wie sie die Innerlichkeit des Christentums will, von Wichtigkeit ist: die Freiheit persönlicher, am Urteil des Gewissens orientierter Entscheidung. T. hat ganz nachdrücklich darum gestritten. Seine Stellungnahme in allen Fragen, die zur Erörterung stehen, das Verhältnis zur römischen Religion, zum Kaiser, zum Staat, zur Welt überhaupt, ist ja immer

speise und Opfertrank die Begriffe „Furcht“ und „wahre Freiheit“ einander gegenüber.

[27] Orat 17 (191, 1 ff.); 14 (189); das Gebet als geistiges Opfer ebd. 28 (198 f.) ex professo. Adv. Iudaeos 5 (Oe 2, 710 f.) nach Ps 95, 7 f.; 50, 19; 49, 14; Kap. 6 passim.

[28] Ap 27, 1; 35, 8; 10, 3; 15, 7. Vgl. auch, daß das Eigentümliche des testimonium animae darin besteht, daß es aus dem Innersten aufsteigt, wenn sich die Seele ihrer wirklichen Wesenheit bewußt wird.

inspiriert von der Sorge um das persönliche Seelenheil des Christen. Dieser persönlichsten Sorge muß sich einfach alles unterwerfen. Guignebert (203) hat hier recht: T. würde voll und ganz die Schlußfolgerung Freppels (Saint Cyprien) annehmen: „La question du salut est une affaire personnelle et peu importe que la cité en soit brisée." Es ist wahr, daß sich hier ein Stück Egoismus einmischt, aber ein Egoismus, der aus der Rücksicht auf das höchste, ganz inkommensurable Gut der Seele und Gottes gewonnen ist.

Die gesamte Arbeit gegen das Heidentum ist nichts anderes als ein Kampf um die Freiheit: daß die Christen nach der Art, die sie für die allein richtige halten, selig werden dürfen[29].

Der Kampf um das äußere Existenzrecht, der Kampf gegen die tatsächliche Gewalt, die auf Rechtfertigungen sich nicht einlassen will, wird hauptsächlich mit der Forderung innerer Gerechtigkeit geführt: ein Unterfangen, nur möglich, wenn innere Kraft und innere Zuversicht die fehlende äußere Macht ersetzten.

Speziell im Streit gegen den Polytheismus wird dann der Kampf geführt um Religions- und Gewissensfreiheit: Allen Betrachtungen und Argumenten gegen die Götter hielten die Römer, wie wir sahen, schließlich das Eine entgegen: sed nobis dei sunt! Das war nun nichts als eine glatte Äußerung heidnischer Unwahrhaftigkeit, der es auch damit innerlich nicht Ernst ist. Ja, sogar der äußere Zwang zum Polytheismus scheint nur einem Motiv knechtischer Furcht zu entspringen: Aus der Art und Weise, wie T. Kap. 28, 1 den Übergang gibt vom Vorwurf des „crimen laesae divinitatis" zum „crimen laesae secundae maiestatis" geht hervor, daß die Römer die Christen — wenigstens soweit theoretisch faßbare und juristische Ursachen ihrer Handlungsweise in Betracht kommen — völlige Freiheit bezüglich der Religionsübungen gelassen hätten, wenn nicht Rücksichten auf den Kaiser maßgebend gewesen wären. Der Kaiser aber ist die „praesentanea potestas" (28, 4), und vor dieser faktischen Macht beugt sich eben alles. Aus Furcht vor dem menschlichen Herrn (plus timoris humano domino dicatis) fordern die Heiden Verehrung der Götter überhaupt.

Demgegenüber kehrt T. das ausgeprägte Gefühl und das unverletzliche Recht (28, 1) des römischen Bürgers auf Freiheit stark hervor und verweist speziell darauf, daß, wie es ganz allgemein zugestanden sei, nur ein freies Opfer Wert hat: Ich muß

[29] 1 Nat 4 (65, 10): ipsam libertatem, pro qua mori novimus (über die geforderte ‚aequitas' s. Bd. 1, 55—58). Besonders auch in Athenagoras' Einleitung zu seiner Suppl tritt dieser Gedanke unmittelbar stark hervor.

mich frei dazu entschließen; und muß mich frei davon abwenden können, und jedem Juppiter und Janus, den ich nicht mag, sagen dürfen: ich mag dich nicht[30]. Der Einzelne nimmt die volle Verantwortung für seine Stellungnahme auf sich[31], aber er will frei handeln. Es gibt eine „libertas religionis", eine „optio divinitatis"[32], ein „humanum ius", eine „naturalis potestas", die jedem erlaubt, das zu verehren, „quod putaverit"[33], und diese reklamiert T. unbedingt für sich. Das Verfahren der Heiden ist direkt „inreligiositas"[34].

Zur Bewertung der Argumentation verweise ich auf das Bd. 1, 174 Gesagte: es bestand ein großer Unterschied zwischen der von T. angezogenen Gewissensfreiheit, die der römische Staat stets gewährte, und derjenigen, die T. verlangt. Der Unterschied liegt im Wesen des Polytheismus und des Monotheismus begründet; letzterer ist eben wesentlich zugleich Affirmation eines und zugleich Negation jedes anderen Gottes, während die prinzipiell unbeschränkte Pluralität des Polytheismus immer noch Raum für hundert andere Götter läßt. Daß trotzdem T.s Leistung zugunsten der Gewissensfreiheit ihren großen Wert behält, braucht nicht eigens bewiesen zu werden[35].

---

[30] Die wichtige Hauptstelle zugunsten der Religionsfreiheit steht Scap 2 (Oe 540): Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ab invitis enim sacrificia non desiderabunt (sc. dii), nisi si contentiosi sint. Vgl. dazu 9, 4; 28, 1; Anm. 32 und oben Bd. 1, 174. Waltzing 241 verweist auf einen zweiten allgemein anerkannten Grundsatz, der T.s Ausführungen zugrunde liege: aucun homme n'a qualité pour venger les dieux offensés. En effet, si l'Etat exigeait du citoyen la participation à certains actes du culte public, il ne s'occupait pas des fautes qu'un particulier pouvait commettre envers la divinité dans la vie privée. Le principe était: deorum iniuriae diis curae (Tacitus, Ann. 1, 73).

[31] Ap 38, 5: nostra iniuria est, si forte, non vestra; 36, 3: quia nobis praestamus; 46, 7: christiani veritatem integram praestant ut qui saluti suae curant. Scap 2 (Oe 540): nec alii obest aut prodest alterius religio.

[32] 28, 1; 24, 6: videte enim, ne et hoc ad inreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem.

[33] Scap 2. Die gleiche Forderung bei Athenagoras, Suppl 1: Jedem die Götter seiner Wahl!

[34] Zu dieser Freiheitsforderung gehört auch die Gleichheitsforderung (oben Bd. 1 Kap. I); vgl. auch Athenagoras 7. Diese Gleichheitsforderung ist bei T. in der tiefinnerlichen Auffassung der Sittlichkeit begründet. Weil man das Gute um seiner selbst willen tun muß und ohne Ansehen der Person, wird die Behandlung aller Menschen gleich. Höchstens (forsitan magis) wird in Anbetracht der hohen Gewalt des Kaisers ein wenig mehr Strenge in den sittlichen Handlungen ihm gegenüber verlangt Ap 36, 3 f.

[35] Dem Begriff der inneren Freiheit kommt Minucius am nächsten. Zu vergleichen ist noch seine hochgestimmte Lehre von der innerlich um-

3. a) Auf den religiösen Anschauungen baut sich das praktisch sittliche Leben auf. Aus den weittragenden religiösen Lehren fließt, wie T. das ausdrücklich sagt, höchst gespanntes sittliches Leben [36]. Man braucht sich nur der von allen Apologeten so stark unterstrichenen Vorschriften über sittliche Reinheit, über Feindesliebe, über die ganze absolute Moral, die für niemanden und bei keiner Gelegenheit, nicht einmal in Gedanken eine Durchbrechung gesattet, zu erinnern, um den Eindruck wahrhaft innerlichen Lebens zu haben.

Innerlichkeit kennzeichnet sich durch Geduld. Und wenn T. von dieser demütigen, zuwartenden, sanftmütigen, verzeihenden, friedfertigen, alles in der von Paulus 1 Kor 13 gepredigten langmütigen Liebe beschließenden Geduld persönlich nichts besitzt, er hat ihre Schönheit in einem seiner feinsten Traktate, De patientia, in teilweise herrlichen Worten, mit tiefer Empfindung ausführlich geschildert und nachdrücklichst gefordert. Die Geduld, in der er hier das Wesen aller christlichen Güter sieht, ist nichts anders [37] als die eigentlich christliche Einstellung, so wie sie Jesus gepredigt hat, ist nichts anderes als die christliche Innerlichkeit selbst; ist nicht einzelne Tugend, sondern reine Empfänglichkeit, Ausdruck innerer Bedürftigkeit. Sie ist auch liebevolle Zartheit für den Bruder, für den der Christ den milden Segenswunsch „benedicat te Deus", „bonitatis et benignitatis" als Ausdruck des höchsten, geheimnisvollen Gemeinschaftsbandes, eben der Gott entstammenden Bruderliebe, ständig auf den Lippen tragen muß [38].

Innere Wahrhaftigkeit zeigt sich weiter in dem unschuldsvollen offenen Wesen und Auftreten der Christen [39], das der Ausdruck ihrer subjektiven Unschuldsüberzeugung ist. Höchste Innerlichkeit offenbart sich in dem nach Wesen, Zweck und Bindungsprinzip durchaus auf innere Liebe, auf geistige Bestrebungen ge-

---

faßten Armut, die reicher und freier macht (36, 3—7). Auch seine ruhig gleichmütige Auffassung vom Tode (38, 4) geht in dieser Richtung.

[36] 1 Nat 19 (91): de persuasionibus omnis obstinatio nostra praestruitur.

[37] Der Ausdruck ‚patientia', der ja den Inhalt von T.s Ausführungen nur bei gewaltsamer Erweiterung zu fassen vermag, darf nicht irreführen.

[38] test an 2 (20, 136): Quod penes deum bonitatis et benignitatis omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum ‚benedicat te deus' tam facile pronuntias quam christiano necesse est.

[39] Zwar malt T. 1 Nat 1 (60) und Ap 2 dieses freie Wesen stark mit Superlativen, welche die Offenheit überspannen und sie der Herausforderung nahe an die Seite rücken, aber diese zu starken Farben gehören auf das Konto der Rhetorik. Über das Unschuldsbewußtsein Athenagoras' vgl. Suppl 2 und 3 Anf.

richteten Gemeinschaftsleben der Christen, das im ganzen und in seinen Einzelheiten so stark von der Äußerlichkeit und dem Egoismus der heidnischen factiones absticht.

Gewissermaßen die theoretische Probe aufs Exempel wird gemacht durch die christliche Wertung des Leidens, des Übels überhaupt, der Verfolgung mit dem Martyrium. Den Christen kommt nicht wie den Heiden der Gedanke, das Vertrauen auf eine Vorsehung aufzugeben, weil Unordnung in der Natur sich findet, weil das Unglück auch den Guten trifft, etwa ein ungerechtes Urteil den guten Sokrates zum Tode führt[40]. Vielmehr dringt ihre vom Glauben und vom Unschuldsbewußtsein geklärte Wertung tiefer. Wie schon Sokrates selbst und dann die Stoa der Meinung waren, daß das Übel, z. B. ungerechte Hinrichtung, für den Guten keine wirkliche Schädigung bedeute, so urteilen auch Justin und Tertullian, daß den Christen kein eigentliches Übel widerfahren könne. Gewiß, die ‚mala delicti, culpae, peccati' sind ein wirkliches Unglück, sie kommen vom Teufel, aber sie finden sich nur bei Sündern, also bei Nicht-Christen. Dagegen sind die Widerwärtigkeiten des Lebens (mala supplicii und poenae; 2 Marc 14) nur für die Gottlosen eine Strafe[41]; für die Christen aber, die sie nur treffen, weil sie nun einmal mit den Heiden zusammen auf dieser Welt leben (Ap 41, 5), bedeuten sie nur eine Warnung und Läuterung, und das Martyrium ist nichts als die entscheidende, siegreiche Probe[42].

Ein Punkt ist schließlich noch zu behandeln, der stets hervorgekehrt wird und die letzte Bestätigung der christlichen Innerlichkeit bildet: die uns bekannte enge Verbindung und Übereinstimmung zwischen Leben und Lehre und die Forderung absoluter Konsequenz. Wer nur irgendwo diese Konsequenz durchbricht, zählt nicht mehr zu den Christen[43], während solcher Zwiespalt z. B. dem Ansehen der Philosophen bei den Heiden nichts schadet. Das theoretische Wissen genügt nicht, vielmehr ist es nicht einmal unbedingt erfordert; befindet sich doch die christliche Wahrheit auch im Besitze solcher, „die nicht einmal die Züge der Buchstaben kennen . . ., die aber einen verständigen und guten Sinn haben" (1 Justin 60, 11). Ausschlaggebend allein ist die praktische

[40] Minucius 5, 9—12. Der ungerechte Tod des Sokrates wurde dem Vorsehungsglauben der Stoa oft entgegengehalten.

[41] Die Verfolgung auch als Strafe zu werten, wie es klar und nachdrücklich Philo, De victim. off. II 259 (M. Friedländer 299) tut, liegt den Apologeten anscheinend vollständig fern.

[42] S. darüber unten Exkurs III Absatz 5.

[43] Ap 46, 17; 1 Nat 5 (65, 27).

Annahme der Wahrheit[44]. Wenn die Christen beten, so unterstützen sie ihr Flehen mit schmerzlichen persönlichen Opfern (Ap 40, 15). Der Christ, und zwar jeder Handwerker unter ihnen, weiß Aufschluß zu geben über Gott, aber er tut das auch durch seine Taten[45].

Die Grundlage hierfür aber bildet eben die Anerkennung des Korrelats der Gewissensfreiheit: des verpflichtenden Gewissens. Für die antike offizielle römische Religion ist es von grundlegender Bedeutung, daß das Gewissen und seine Reinheit so wenig wie nur möglich darin eine Rolle spielt. Die Staatsreligion lebt nicht immer ohne inneren Glauben, aber als Ganzes steht sie vollkommen neben, außerhalb dieses Glaubens. Die Staatsreligion ist die Vollziehung der vorgeschriebenen „sacra", von denen die einen Sache der Familie, die anderen Sache des Staates, keine Sache des Gewissens waren (Guignebert 221). Man kann absolut Ungläubiger, und doch im antiken Sinne „religiös", ja als Summus Pontifex Leiter des ganzen Religionswesens sein. Man muß demnach hier streng unterscheiden zwischen Religion einerseits und Religiosität anderseits. Wenn beide anfangs zusammenfielen, so konnten sie, da sie innerlich unverbunden waren, sich trennen. Die Formen werden entleert, aber sie bleiben, und behaupten ihre juristisch-sozialpolitische Macht. Die Religiosität stirbt ab oder sucht sich ihre Befriedigung auf neuen und fremden Wegen. Die alte Religion war gar nicht, was wir heute für selbstverständlich ansehen, moralisch verpflichtend. Die moralischen Ideen und Verpflichtungen, der Gedanke des Heiligseins treten erst später auf. Allmählich erst kommt man dazu, vorauszusetzen, daß Götter Wesen seien, die selbstverständlich von dem Gedanken des Gutseins durchdrungen sein müßten.

Und selbst, wenn wir von der offiziellen Religion absehen und die höhere Religiosität der moralisch orientierten Philosophie der Stoiker und Kyniker ins Auge fassen, bei denen der Ernst, „mit dem der Wert des Lebens und die Bestimmung der Seele wieder und wieder untersucht wird . . ., stets wieder tiefen Eindruck macht", auch bei ihnen fehlte das zuletzt Entscheidende: Lehre und Leben war auch bei ihnen „nicht in dem Grade ein- und dasselbe wie bei dem jungen Christentum"[46].

T. dagegen ist direkt verfolgt von der Besorgnis, sein Ge-

---

[44] 46, 2; Aristides 17, 1: die Worte der christlichen Schriften wollen nicht nur gesprochen, sondern auch befolgt sein.

[45] Ap 46, 9: re quoque ostendit; Theophilus III 15 Mitte (*θεοσέβεια πράσσεται*) (Otto 224 Z. 12); s. oben S. 62.

[46] Geffcken, Christentum 22. 24.

wissen rein zu halten. Das ganze Leben des Alltags und des Festtags, die Politik, Kunst und Wissenschaft, Handel, Militärdienst, Kleidung, Nahrung, Freundschaft, alles stellt sich ihm dar unter der Möglichkeit, daß irgend ein „casus conscientiae" für den Christen daraus resultieren könnte. Und was für ihn, den Kasuistiker, in zugespitzter Form gilt, besteht im Prinzip für alle Christen.

Zu besonders wertvollem Ausdruck kommt die christliche Innerlichkeit in dem, was nach dem Willen des Stifters das Kennzeichen der neuen Gemeinschaft sein sollte: in der gegenseitigen Liebe, und darüber hinaus in der Feindesliebe. Wir sahen, wie der persönlich gar nicht sanftmütige T. dieses Ideal in wirklich tiefer Weise gepredigt hat. Was dabei den Eindruck schwächt und uns peinlich berührt, ja wohl auch entsetzt, fällt nicht dem Christentum zur Last, sondern kommt auf das Konto des allzu temperamentvollen Afrikaners: die herrische, von Egoismus durchaus nicht freie Selbstverständlichkeit nämlich, mit der unmittelbar neben jenen erhabenen, einige Male in wundervoller Verinnerlichung erfaßten Gedanken, die triebhafte Erwartung der als persönliche Genugtuung empfundenen Rache (der ewig dauernden!) zum Ausdruck kommt[47].

b) Innerlichkeit gibt sich am meisten kund durch Uneigennützigkeit. Nun sagt zwar T., daß die Christen nicht nach Menschenlob und Menschenlohn ausschauen; aber, wie sie erwarten, daß Gott für sie an ihren Feinden Rache nehmen werde, so steht hier unmittelbar darnach auch schon der Gedanke, daß sie von Gott eine Belohnung erwarten[48].

Die Motivierung des ganzen sittlichen Lebens aus der Hoffnung auf Lohn und der Furcht vor Gottes Zorn und seinen Strafen spielt im Christentum T.s eine so große Rolle, daß wir den Tatbestand näher ansehen und die Frage stellen müssen, ob diese Motivierung nicht der eben gezeichneten Innerlichkeit des christlichen Lebens wesentlichen Abbruch tue.

In der heidnischen Religion war die Rechtsauffassung, daß der richtigen Verehrung einer Gottheit Belohnung nachfolgt, etwas Selbstverständliches, ja Grundlegendes. In den Apologien tritt uns dieser Gedanke u. a. entgegen in dem Argument der Römer, sie hätten ihre politische Größe zum Dank für ihre treue und strenge

[47] Pat 8 (Oe 1, 602, 9 f.); 15 (613, 4—7); 16 (615, 6 f.); vgl. 10 (605): Quid ergo credimus iudicem illum (sc. deum), si non et ultorem? orat 5: das Ende der Welt möge kommen zur Rache der Märtyrer!

[48] Ap 36, 3: non ab homine aut laudis aut praemii expensum captamus, sed a deo exactore et remuneratore indifferentis benignitatis; vgl. paenit 2 (unten Anm. 57).

Götterverehrung erhalten. Denselben Gedanken wenden Juden und Christen auf sich an: den Juden wurde einstens politische Macht wegen der Gottestreue der Väter, und ihre Nachfolger sind nunmehr die Christen[49].

Wie hier im Großen, so kehrt dieser Antrieb auch im Einzelnen immer und überall wieder: unter der verhältnismäßig sehr kurzen Auswahl der prophetischen Lehren wird ausdrücklich die Ankündigung des Lohnes bzw. der Strafe mitgeteilt[50]. Wird der Glaube erwähnt, so steht auch schon daneben der Gedanke der ewigen Belohnung[51]. Das geht so weit, daß T. es wagt zu sagen, der auferstandene Heiland habe sich deswegen nicht dem Volke gezeigt, damit die Ungläubigen nicht von ihrem Irrtum befreit und sie so nicht etwa mit leichter Mühe die hohe Belohnung des Glaubens erlangten (Ap 21, 22). Das scheint nun die Jenseitshoffnungen allerdings etwas in prosaisch utilitaristische Beleuchtung zu rücken. Das ganze Verhalten der Menschheit zur Gottheit stellt sich dar als die Frage, ob der Mensch „bene de deo meruit" (40, 10) oder nicht. Die Beurteilung des sittlichen Verhaltens der Christen erfolgt: ut apud certos de dei conspectu summique futuri iudicii (Ap 39, 4).

Ex professo wird das Motiv, warum die Christen ihren hohen sittlichen Erkenntnissen und Vorschriften gemäß leben, sie in die Tat umsetzen, eigentlich nur in Ap 45 (besonders Satz 1 Schl. und 7 ganz) behandelt, und da kommt denn ganz naiv, ungeschminkt und mit echt praktischer Bodenständigkeit das Motiv der Furcht zum Vorschein[52]. Weil Gott ein „incontemptibilis dispector"[53] ist, sind die Christen sittlich gut; für die Heiden gilt,

[49] Ap 21, 4: Iudaeis ... ob insignem iustitiam et fidem originalium auctorum ... illis et generis magnitudo et regni sublimitas floruit et tanta felicitas de dei vocibus, quibus edocebantur de promerendo deo et non offendendo praemonebantur; ebd. 21, 5 die eindringliche Beschreibung des als Strafe gedeuteten Verfalls des Judentums; desgl. 21, 16. Vgl. auch die ganz selbstverständliche Verbindung Ap 21, 30: feros homines multitudini tot numinum demerendorum attonitos und 23, 9: verentur enim abuti maiestatem superiorum sine dubio et timendorum.

[50] Quae ignoratis et desertis et observatis his praemia destinarit ... ut iudicaturus sit suos culturos in vitae aeternae retributionem ... profanos in ignem aeque perpetem 18, 3.

[51] Credituri, si intellexissent, et consecuturi salutem, si credidissent 21, 16; 21, 22: ut et fides, non mediocri praemio destinata ...

[52] Qui aeternam ab eo poenam providemus 45, 7, wie auch Athenagoras in der Einleitung seiner Supplicatio der Furcht eine ganz ausschlaggebende Bedeutung für die Meidung des Unrechts zuerkennt. — Das Motiv der Furcht ist auch ausschlaggebend im skeptischen System des Caecilius im Octavius; daß das aber nicht in dem harten, drohenden Sinn zu verstehen ist, wie bei T., braucht nur gesagt zu werden. S. oben Bd. 1, 125.

[53] Die Autorität wird ausschließlich gefaßt als „strafen können": ab incontemptibili dispectore; nec adeo timendae ...; pro brevitate

weil sie nur der unvollkommenen menschlichen Einsicht und Autorität unterstehen, das Gegenteil. Die Furcht vor der ewigen Strafe ist vollkommen ausschlaggebend, sie zwingt. Wer eine ewige Strafe fürchtet, hält sich von allem Unrecht fern; wer nur eine zeitliche Strafe fürchtet, versucht allerhand krumme Wege zu gehen. Gleichermaßen ist die Wahrheitsliebe vollendet, nicht Stückwerk, weil der Gedanke des ewigen Heiles sie treibt (Ap 46, 7).

Der Grund der Auferstehung wiederum ist einzig die Bestimmung zum Gericht, zu Lohn oder Strafe (48, 4. 12).

Manchmal kommt der Vergeltungsgedanke in drastisch konkreter Weise zum Ausdruck, wie in jener Aufforderung zum Martyrium (martyr 2): „Der Christ ... hat der Erde entsagt ... Und wenn ihr einige Lebensfreuden verloren habt, so ist es ja ein Handelsgeschäft[54], etwas zu verlieren, um Größeres zu gewinnen." Auch die Bekehrung wird, wenn auch in einer Art Sprichwort, als Geschäft aufgefaßt: von der Taufe Vergebung der Sünden erwarten und nicht Bußübungen leisten heißt: „pretium non exhibere, ad mercem manum mittere"[55]. Der gleiche Gedanke steht wiederum Scorp 6 (156 ff.), wo die Berechtigung des Martyriums — wie das ganze Leben, so ist ja besonders das Martyrium ein Wettkampf, eine „pugna", als deren selbstverständliches Ziel ein Preis winkt[56] — begründet wird aus den daraus folgenden verschieden hohen Stufen der Seligkeit, nämlich der Märtyrer und derjenigen, die es nicht sind: „Was (bei dem Geschäft) eingesetzt wird, gewinnt auch."

Das letzte Ziel in all diesen Gedanken ist das Streben nach dem Einen, neben dem alles andere verblaßt: die eigene Seligkeit, die „salus" des Menschen[57], die von Gott als ein verdienter Lohn erwartet wird[58].

---

supplicii; qui aeternam ab eo poenam providemus. Auf die zu fürchtende Majestät Gottes kommt alles an, nicht nur für das Handeln, sondern sogar für das Erkennen: Tanta est prudentia hominis ad demonstrandum bonum, quanta auctoritas ad exigendum.

[54] Ich will den Ausdruck ‚negotiatio' (Oe 1, 7, 14) nicht pressen; doch bleibt es immerhin für T.s Haltung nicht ohne Bedeutung, daß ihm solche Bilder vorschweben.

[55] Paenit 6 (Oe 653).

[56] Der Gedanke des hl. Paulus!

[57] Ap 46, 7: ut qui saluti suae curant (vgl. 36, 3: quia nobis praestamus); 21, 16; paenit 2 (Oe 645, 5; 646, 8). Salus bedeutet bei T. an und für sich nur das ‚heilsein', vgl. Ap 25, 5; 27, 2; 28, 2; 29, 1. 4; 31, 1; 33, 2; 35, 10. 13; die Beziehung auf das ewige Heil der Seele ergibt sich erst aus dem Kontext.

[58] Vgl. Ap 18, 3: quas demerendo sibi disciplinas determinaverit . . . ad utriusque meriti dispunctionem; 48, 4: boni seu contrarii meriti iudicium;

Die angezogenen Belegstellen, in denen neben die Erwartung des Lohnes als stärkstes Motiv stets die Furcht tritt, zeigen uns nochmals, daß T. für einen Gott reiner Güte, ausschließlicher Barmherzigkeit, kein Verständnis besitzt. Wohl ist Gott ihm auch der gütige Vater, und wir hörten schon (oben S. 69), daß er ihn an einer schönen Stelle im Büchlein vom Seelenzeugnis geradezu den deus „bonitatis et benignitatis" nennt. Wir brauchen auch nichts von dem (leider nur Wenigen) abzustreichen, was wir an der gleichen Stelle von T. zum Preis der gottentstammenden demütigen Innerlichkeit hörten. Es bleibt trotzdem so, daß ein Gott, der nicht droht und straft[59], und zwar strenge straft, für T. kein Gott ist; die Gerechtigkeit ist Gott das Liebste und das, worauf er am meisten besteht[60]. Die Güte ohne Sanktionen wird T. zur „bonitas imaginaria", solche „disciplina" zum „phantasma"[61]. Im Gegenteil, es ist eine Gnade, daß Gott uns zürnt und uns dadurch vor der Verblendung bewahrt[62]. Der Vorwurf gewisser Gegner, von denen Justin 1 Ap 9 spricht, daß es nur Prahlerei und Schreckmittel sei, wenn die Christen von der Hölle reden und verlangen, daß die Menschen aus Furcht tugendhaft leben, hat ebenso wenig wie die Bekämpfung der Furcht durch die gleichzeitige Philosophie der epikuraeischen Schule[63], oder durch Seneka und Plutarch[64] Eindruck auf ihn gemacht; und die Haltung der Häretiker[65] war ihm im Gegenteil höchster Anreiz, seine Position zu verschärfen. Vom Menschen gilt eben die runde Behauptung: ubi metus nullus, emendatio proinde nulla[66] und „quomodo diliges (nämlich deum), nisi timeas non diligere?"[67] Sittlichkeit ohne

---

25, 2: Romanos pro merito religiositatis; 25, 12: fastigium Romani nominis religiositatis meritis deputare; 11, 10: conlationem divinitatis meritorum remunerandorum; 41, 5: vestris meritis (Verschulden!) deputatur; 45, 17: religionis meritis; paenit 6 (Oe 652): die Christen streben nach dem Heil, indem sie sich Gott geneigt zu machen suchen: in promerendo deo; mercatus (Akkusativ Plural) 42, 3; mercenarium operam 38, 2; mercenario ore 2, 2; mercenarius 16, 12; merces 8, 1; 13, 6; 25, 3; 37, 9; mereri 1, 3 f.; 2, 9; 8, 9; 12, 7; 21, 16; 33, 2; 40, 10; 48, 12; De ieiunio 7; 16; resur 8.

[59] Paenit 2 (Oe 646 f.).

[60] Vgl. noch paenit 8 gegen Anf. (Oe 658); 12 (Oe 663): Ausmalung der ewigen Hölle als letztes Argument, um zur Buße anzutreiben.

[61] 1 Marc 27 (Oe 2, 79). [62] Pat 11 (Oe 607 Z. 1—4).

[63] Cicero, Tusc. I § 48 f. Schmeckel, Philosophie der mittleren Stoa 134.

[64] Zeller 3, 1. 321 Anm. 4; 3, 2, 206 f.; Plutarch läßt aber die Furcht teilweise gelten.

[65] Praescr haer: negant deum timendum.

[66] Paenit 2 (Oe 646 f.); vgl. 2 Marc 13 f.

[67] 1 Marc 27 (Oe 2, 80); vgl. weiter fuga 1 (Oe 463): quando deus magis creditur, nisi cum magis timetur usw.

Sanktionen ist für T. einfach eine Unmöglichkeit. Und so ist denn auch bei dem großen Gnadenprozeß der Bekehrung zur christlichen Lehre die Furcht vor dem angekündigten Gerichte eines der Hauptmotive[68].

In milderer Form, als natürliche Furcht Gottes, erscheint dieses Motiv in den „testimonia animae"; aber auch dort zeigt sich, wie ganz selbstverständlich in das Verhältnis zum Schöpfer zu allererst der Gedanke an die Strafe eingestellt wird[69].

Es wird ganz natürlich, daß auch in der tiefsten Auffassung, die T. vom Christentum hat, die hier überall durchleuchtende Bedeutung des Gesetzgebers und der Religion als Gesetz zum Ausdruck kommt. Im Gegensatz zu den Übergriffen der subjektivistischen Philosophie formuliert er seine These vom Christentum als eines „negotium divinum", das dem Menschen als Pflicht auferlegt wird, und von dem Abstriche zu machen, ihm unter Strafe verboten ist!

Man sieht also, der Gedanke der Vergeltung findet sich als Motivierung des gesamten religiösen und sittlichen Lebens, und zwar wird der Lohn als Verdienst gefaßt, das energische Mitwirkung des Menschen verlangt; anderseits liegt der stärkste Nachdruck auf dem drohenden, richtenden Gott und damit auf der Strafe.

Über das Opportune dieser Haltung in pädagogischer Beziehung ist weiter kein Wort zu verlieren. T. kannte die Menschen. Es ist nun einmal so, wie er es Ap 45 ausspricht, daß das Gros der Menschheit, der Durchschnitt, wenn es ihm gelänge, sich vor der strafenden Hand Gottes zu verbergen (45, 5), seiner Laune in alle Laster hinein nachfolgen würde. Möglich sogar, daß T. hier auf die Schwierigkeiten seiner Bekannten reagierte, die deswegen nicht an den Herrn glauben, weil sie so lange Zeit hindurch von seinem Zorn gegen die Welt nichts merken[70].

Eine andere Frage ist allerdings, ob nicht das Übermaß der Herbheit und Strenge T.s, das allzu Puritanische seiner multiplizierten kasuistischen Umfriedung des ganzen Lebens, doch zu niederdrückend wirkte und darum moralisch unfruchtbar blieb!

---

[68] Test an 2 (136, 24 f.): nos . . . qui ad istam disciplinam metu praedicati iudicii transvolamus.

[69] Ap 17 Schl. das testimonium animae für den deus iudex! test an 2 (137, 2 ff.): sine dubio datorem suum novit et si novit utique et timet . . . An non timet quem magis propitium velit quam iratum? unde igitur naturalis timor animae in deum . . . Ich erinnere zum Schluß daran, daß selbst die Gotteserkenntnis aus der Welt dieses Motiv des erfreuen-belohnen oder mahnen-strafen in den Vordergrund rückt: Ap 17 u. Scap 2 (540): ad cuius fulgura et tonitrua contremiscitis, ad cuius beneficia gaudetis.

[70] Pat 2 Schl.

Auch psychologisch bleibt es verständlich, wie T. zu jener Haltung kam: die schwierige Lage der Christen, die drohende Verfolgung, das nahe geglaubte Endgericht mit seiner harten Abrechnung waren sehr dazu angetan, eine selbstwertige Betrachtung der Frömmigkeit, der Sittlichkeit, ihrer inneren Schönheit und Wahrheit, in den Hintergrund zu drängen.

Das alles aber schließt nicht aus, daß die von Jesus verkündete und von Paulus in so bezeichnender Weise zugespitzte Innerlichkeit bei dieser Entwicklung verloren habe. Müssen wir also vielleicht von der oben gegebenen Schilderung der christlichen Innerlichkeit nicht Abstriche machen?

Einige Selbstverständlichkeiten zunächst! Eine absolute Innerlichkeit im Sinne der autonomen Moral ist natürlich ausgeschlossen. Die durch die Offenbarung vermittelten Direktiven waren es, deretwegen diese Schriftsteller Christen wurden, nicht um abermals einem steuerlosen Subjektivismus zu verfallen. Die Innerlichkeit darf auch nicht so überspannt werden, daß der äußeren Handlung gegenüber der inneren Gesinnung weder Lob noch Tadel zugesprochen würde; solche Auffassung ist Heuchelei und kommt vom Teufel[71]. Noch weniger kann man sich einfach der Gnade des Sakraments überlassen, das die Sünden wegnimmt, ohne sich selbst durch Bußwerke energisch um die Sündenvergebung zu bemühen. Der Taufe muß vorhergehen die *erste* Taufe, die vollkommene Furcht Gottes[72].

In diesem Zusammenhang kommt zum Ausdruck, was die Innerlichkeit des Christentums beschränkt und entscheidend bestimmt: die innere persönliche Gesinnung und die daraus folgende Tat.

Keine Frage, daß die Nüancierung T.s sich von der Innerlichkeit der Predigt Jesu — denn nur sie kann für die Bewertung Maßstab sein — entfernt. Die reine Güte des Verzeihens, Erbarmens und Geduldigseins Jesu ist T. nie mehr so aufgegangen, wie in dem einzigen Kap. 3 De patientia und vereinzelten Stellen in De oratione[73]. Man dürfte nicht fehlgehen, wenn man gerade dieses weichern Tones wegen die Schrift möglichst nahe an den Übertritt T.s zum Christentum heranrückt. Die kommenden Jahre mit ihren vielfältigen inneren und äußeren Erfahrungen haben immer mehr den Rigoristen zur Entwicklung gebracht.

---

[71] Paenit 5 Schl. (Oe 652); spect 1 (1, 12 f.). Vgl. 1 Justin 8; 12, 2: Notwendigkeit der Werke und der Sanktionen und doch Sehnsucht „nach dem reinen Leben bei Gott".

[72] Paenit 6.

[73] Vgl. etwa orat 1—16; 27 f.

Und nun ist es doch so bezeichnend, daß auch in De patientia, und zwar unmittelbar nach jenem Kap. 3, energisch auf die drohende ewige Strafe und den ewigen Lohn hingewiesen wird, um die Erfüllung von Gottes Willen zu sichern; das Motiv „Undankbarkeit gegen den guten Herrn" wird nur eben angeklungen, wie ähnlich orat 2 in der Anrede „Vater" auch das Verhältnis der Macht gefunden wird. Es zeigt sich darin eine natürliche bodenständige Art, wie sie auch in Jesu Predigt nicht fehlt, der neben den Vater in den Himmeln und das Vertrauen zu ihm, die furchtbare Majestät des richtenden Gottes und ebenso selbstverständlich das Motiv des Lohnes stellt. Wohl wird die Lohngewährung im Evangelium „durch den Hinweis darauf, daß aller Lohn freies Geschenk der Gnade Gottes ist" ergänzt, aber nicht aufgehoben. Sie ist und bleibt in Jesu Predigt ein sehr lebendiger Gedanke[74]. Und eben in diesem die sittlich-rechtlichen Kategorien nicht streng scheidenden Verfahren Jesu, in ihrem In- und Nebeneinander liegt eines der größten Geheimnisse des Erfolges seiner Predigt. Trotz sublimster Vereinfachung der Religion nach dem einen Ziele hin: die Seele zu Gott dem Vater durch den Sohn, kommt er den verschiedensten Bedürfnissen und Anlagen des Menschen, der Menschen, entgegen. Gerade dadurch, daß er die verschiedenen Beziehungen des Menschen zu Gott in seine Predigt einstellt, aber jede stets in ungebrochenen Farben malt, erhält seine Predigt ihre unwiderstehliche Wucht auch im einfachsten Satz.

Die übertriebene Vereinfachung der Predigt Jesu durch die liberale Kritik, die darin die Zuspitzung Marcions und Luthers aufnimmt und zur äußersten Konsequenz fortentwickelt — was Paulus nicht getan hatte — schenkt diesem Tatbestand nicht genügend Beachtung, und diese Manie, alles auf einen letzten, tiefsten — aber auf einen! — Punkt zurückzuführen, hindert am meisten eine Verständigung. Jesus wollte nicht, daß nur das Neue, das er brachte, Wert habe, sondern auch das, was er aus dem AT übernahm und vervollkommnete. Man darf sagen, daß das Neue das Wertvollere, das Höchste in seiner Predigt ist, aber man hat kein Recht, es aus dem Gesamtbild herauszunehmen und es zu isolieren. Die Auffassung, es handle sich um judaistische Reaktion, ist so wenig genau, und im einzelnen läßt sich die Grenze so schwer angeben, daß mit diesem Prinzip auch bei bestem Willen der Weg uferloser Willkür nur zu leicht geöffnet wird. Die Versuche der Kritik von Marcion bis heute belegen das, und deshalb

[74] Auch Paulus mißversteht man gründlich, wenn man seine Auffassung vom Leben als eines Wettkampfes des ewigen Lohnes, der Siegeskrone wegen, vernachlässigt.

wurde Marcion aus der Kirche ausgeschlossen. — Von dem Lohnmotiv ist nun in Wirklichkeit der Verdienstgedanke nicht zu trennen, ohne daß man jenen ganz entleert. Beide aber büßen erst da an religiösem Wert ein, wo kein lebendiges, vertrauendes, liebendes Verhältnis zu Gott sie trägt, erst da, wo ein Rechtsverhältnis zu Gott konstruiert wird, das im Prinzip die vollste Abhängigkeit des Menschen von Gott leugnet oder in der Praxis das Bewußtsein davon verliert, erst da, wo jene Motive isoliert bewertet werden. Erst da tritt eine Verkümmerung der Auffassung Jesu ein, wo das äußere Werk als solches, wo die Verrichtung das Ausschlaggebende wird und die innere Gesinnung nicht mehr das Wertbestimmende ist, da, wo die Religion der Innerlichkeit zur Leistung eines 'officium' wird. Das aber liegt bei T. nicht vor. Wenn es wahr ist, daß das Wesentliche der Religion Jesu damit gegeben ist, daß der Mensch sich ganz auf die Seite Gottes stellt, so vertritt T. diese Religion in eminenter Weise, da er das gesamte Leben in denkbar innigste Verbindung mit Gott setzt. Wenn T. von einem „mereri de deo" (Ap 18, 3) spricht, wird dieses „mereri" nicht durch äußere Werke als solche erreicht, sondern durch die „disciplina", d. h. die aus der Offenbarung fließende Gesamthaltung der Christen in Glauben und Sitten. Es findet sich nichts von einer Werkheiligkeit in einem unreligiösen, naturhaften Sinn.

Mit diesem Vorwurf der „Werkheiligkeit" sollte man überhaupt bedeutend vorsichtiger sein. Die starke Abneigung des Protestantismus gegen sie — gegen den Lohn- und Verdienstgedanken, gegen ein ursächliches Mitwirken des Menschen zur Seligkeit überhaupt — hat ihren Ausgangspunkt in Luther. Aber was bei Luther zeitweise und zum Teil Reaktion gegen Übertreibungen jener Gedanken war und bei ihm seine eigenen maßlosen Verdammungen psychologisch einigermaßen verständlich machen kann, ist nicht gegenüber jenen Motiven an und für sich gerechtfertigt.

K. Holl[75] macht diese Kritik dadurch eindrucksvoller, daß er sagt, der Lohngedanke nehme mit T. durch dessen Ausarbeitung von „meritum" und „satisfactio" die Richtung aufs Verdienst derart, daß die Vorstellung sich bildete, der Mensch vermöge auf Gott einen gewissen moralischen Druck auszuüben. Ich glaube, darin liegt eine Übertreibung. Denn sobald Gott als Vater gedacht wird, zu dem wir beten gelehrt werden, in einem Gebet, das nicht lediglich Lob und Preis ist; sobald wir gelehrt werden, immer und immer wieder eindringlich zu ihm zu rufen; wenn uns durch das Gleichnis des nächtlichen Pochers (Tertullian, De oratione 11;

[75] Aufsätze 3.

Luc 11, 5—13) klar gemacht wird, daß die Eindringlichkeit des Gebetes der Grund der Gewährung ist, dann scheint der Gedanke des „moralischen Druckes" auf Gott, wenn wir den unsympathischen und mißverständlichen Ausdruck einmal beibehalten wollen, mit der Predigt Jesu gegeben zu sein[76]. Es fällt auch hier wiederum ins Gewicht, daß Jesus nicht die ganze atl Frömmigkeit abgelehnt, sondern zum großen Teil auf ihr aufgebaut hat; diese Frömmigkeit aber war zum guten Teil auf Versprechen und Erfüllen von Bedingungen gegründet, und trat, wenn das Volk sich zu Gott bekehrte, zutage. Anderseits wird aber auch diesem AT gegenüber die Neuheit und Vollkommenheit des Christentums betont, in dem „die neue Gnade Gottes alles erneuert hat" (orat 1).

Zweifellos ist die Verteilung der verschiedenen Elemente in der Lehre Jesu von T. nicht absolut adäquat wiedergegeben. In der Predigt Jesu steht der Vater voller Güte und Liebe im Vordergrund, nicht der Richter. T. betet natürlich auch zum Vater Jesu, zu dem man voll Vertrauen sich wendet, weil man ja ganz sein Eigentum ist[77], und wir haben gesehen, wie gerade der letztere Gedanke T.s Bewußtsein tief durchdringt. Aber abgesehen davon, daß dieser Vater-Begriff nur selten so vertieft ist, daß er zum Inbegriff alles Gütigen wird[78], und ihm bei T. die Idee der väterlichen Macht und der durch sie zu erregenden Furcht innewohnt[79], das Verhältnis ist überhaupt, wenn nicht immer, so doch in den allermeisten Fällen in etwa umgekehrt, und das ist, zusammen mit T.s kasuistischer Art der vielen Gebote und Verbote, ein verhängnisvoller Rückschritt.

Oder vielmehr, verhängnisvoll mußte er und konnte er erst werden da, wo die innerliche, religiöse Glut, die in T. brennt, nachgelassen hatte. Bei T. selbst paralysiert eben diese Glut zum großen Teil die Nachteile.

T. stellt alles auf die Vergeltung. Aber dadurch auch gerade

---

[76] Daß dabei im Bewußtsein großer Massen die ganz innerliche Stimmung und die feinfühlige Betonung, daß dies Bitten doch keinerlei Recht auf Seiten des Bittenden schafft, gelegentlich verdunkelt wird, ändert daran nichts. Aber auch Jesus mußte damit, wie jeder, der sich an viele wendet, rechnen, und seine Botschaft war doch, wenn je eine, nicht nur für die Wenigen bestimmt.

[77] Ap 39. Pat 5 (Oe 595 Z. 3: dei rebus); pat 6 (600); 15 (613). Die Geduld ist hier nichts anders als rückhaltloses Gottvertrauen.

[78] In dieser Beziehung ist es nicht ohne Bedeutung, daß z. B. orat 3 die geforderte immerwährende Lobpreisung Gottes nicht einfachhin aus dem Bewußtsein der Größe Gottes erwächst und an Gott einfachhin sich wendet, sondern gefordert wird „um des schuldigen Andenkens seiner Wohltaten willen".

[79] 1 Marc 27 (Oe 2, 80 Z. 6 f.).

stellt er es auf die Mitwirkung, die restlose Mitwirkung des Menschen, und stellt an den Ernst seiner Religion ungeheure Anforderungen. Ehe die sakramentale Gnade den Menschen in das Reich Gottes hinüberhebt, muß er aus freien Stücken die Unschuld anziehen, die Sittlichkeit pflegen. Der Vorzug gebührt nicht dem „cui non licet", sondern dem „cui displicet malo esse", nicht dem „qui iubetur", sondern „qui delectatur a crimine vacare". Und diese Mitwirkung muß von Ehrfurcht vor der zu empfangenden Gnade getragen sein [80].

T. faßt das Verhältnis zu Gott in seiner Art als ein Rechtsverhältnis. Aber die Auffassung der Gnade als Geschenk Gottes bleibt unangetastet. Die erstere Auffassung ist nicht irreligiös, solange sie getragen wird von „wirklich frommen Naturen, die nach Gott verlangen, in ihm leben und alles aus dem Wege räumen, was ihm entgegen steht", sondern nur bei solchen, „die aus der Religion ein System der Selbstversicherung machen" [81]. Es kann aber gar kein Zweifel sein, daß trotz seiner Rechtsauffassung T. Gott mit ganzer Seele sucht und der bequemen Selbstversicherung den schärfsten Kampf angesagt hat (vgl. nur die Äußerungen in paenit gegen die Lauen vor der Taufe). Was die religiöse Stellung T.s belastet, ist, daß er das Verhältnis zu Gott nicht so sehr in der Liebe als in der Furcht faßt. Er entspricht nicht mehr ganz Römer 8, 15: Ihr habt ja nicht einen Geist der Knechtschaft empfangen wiederum zur Furcht, sondern einen Geist der Kindschaft habt ihr empfangen, in dem wir rufen, Abba: lieber Vater!

Innerlichkeit ist Innigkeit. Und nun, trotz aller finsteren, herben, freudlosen, puritanisch-strengen Stimmungen der Furcht, der Strafe, der Drohung, ist nicht T.s Verhältnis zu Gott außerordentlich innig? Sein Christentum besitzt wirklich l e b e n d i g e Hingabe an Gott, trotz der außerordentlich strengen Forderungen dieses Richters.

Um die Haltung T.s an einem theologischen Kunstausdruck zu messen: T. macht einen Unterschied zwischen knechtischer Furcht bzw. utilitaristischer Lohnhoffnung und s e i n e m Vergeltungsmotiv. Das zeigt sich einmal in der Art und Weise, wie er den Heiden ihre knechtische, nicht auf innerer Überzeugung und Anerkennung aufgebaute Furcht vor der praesentanea potestas vorwirft (Ap 28, 3 f.), zeigt sich ganz deutlich in einem Satze wie Ap 36, 3: „nobis praestamus, qui non ab homine laudis aut praemii

---

[80] Paenit 6 (656, 2 f.): verkehrt wäre das Gegenteil: necessitate, non sponte innocentiam induimus. — Ebd. Z. 3 ff. — Ebd. Z. 12 bis Ende des Kapitels.

[81] Eberh. F i s c h e r, Der Apostel Paulus und sein Werk (Lpz. 1910) 138.

expensum captamus, sed a deo exactore et remuneratore indifferentis benignitatis". Hier treten die scheinbar gegensätzlichen Elemente „reine Innerlichkeit" und „Lohn und Strafe" — so wie sie T. für sich und die Christen festhält — in höherer Synthese zusammen. „Vergeltung" bildet nach dieser Stelle zur reinen Innerlichkeit nur einen Gegensatz, wenn sie im Bereich des Geschöpflichen gesucht wird. Der Gott der indifferentis benignitatis ist selbst der Lohn; da sind wir weit entfernt von jeder egoistisch utilitaristischen Neigung und Regung: Gott schaut nur auf die innere gute Gesinnung an sich.

Und schließlich nochmals die Hauptsache! Innerlichkeit ohne die gute Tat bleibt doch Schaum und Rauch. Kaum an einer anderen Stelle hat T. so sein ganzes Los auf den Gedanken der Furcht vor Strafe und der Hoffnung auf Lohn gesetzt wie Ap 49, 2; er will nichts Geringeres, als mit einem einzigen Schlag, ganz absolut, von innen heraus, aus diesem Gedanken sein Recht erweisen; und da deckt er den tiefsten Wert des Vergeltungsgedankens auf: siquidem meliores fieri coguntur ... metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii. Daß die sittliche Besserung tatsächlich erfolgt, ist ja doch wohl der entscheidende Punkt. Und da erscheint dem erfahrenen Katecheten und Menschen die Sanktion als Motiv unentbehrlich. Aristoteles hat das an einer schönen Stelle seiner Nikomachischen Ethik (X 9) gut ausgedrückt: „Die zarten Empfindungen reißen wohl einige zum guten Leben hin, aber nicht die Masse, die sich von Furcht leiten läßt."

Es ergibt sich also, daß wir bei T. wohl eine Verminderung der sanftmütigen, demütigen Innerlichkeit konstatieren, insofern er ein Gebot Gottes nicht annehmen will, weil es gut ist, sondern einfach, weil es vorgeschrieben ist[82]. Das Gesamtbild, das er bietet, ist voller Herbheit, düster, von puritanischer Strenge; aber das Wesentliche der christlichen Frömmigkeit im weitesten Sinne wird nicht angetastet, weil eine mächtig lodernde Flamme religiösen und sittlichen Ernstes alles trägt.

Ebenso häufig wie bei T. kommt der Vergeltungsgedanke bei den griechischen Apologeten vor. Nach Aristides beobachten die Christen die Gebote in der Hoffnung und Erwartung der künftigen Welt (15, 3). Die Männer enthalten sich jedes ungesetzlichen Verkehrs . . . in der Hoffnung auf die in der andern Welt winkende Vergeltung (ebd.; vgl. 16, 2 f.). Recht häufige Wiederholung ähnlicher Aussprüche stellt den Vergeltungscharakter ganz in den Vordergrund. Trotzdem auch hier nichts weniger als eine Sittlichkeit kalter Berechnung utilitaristischer Art! Die rührende Darstellung der in einer bewundernswerten Höhenlage sich bewegenden und das ganze Leben

[82] Paenit 4 (Oe 650).

durchdringenden christlichen Moralität ist völlig frei davon. Ein Satz wie 16, 4 Schl. beweist das ohne weiteres: „Denn wahrhaft groß und wunderbar ist ihre Lehre für den, der sie betrachten und verstehen will, und wahrhaft neu ist dieses Volk und eine göttliche Mischung ist in ihm." Man kann eben durchaus etwas seiner selbst wegen tun, ohne sich dieser geistigen Einstellung klar bewußt zu sein. Psychologisch weniger gebildete Naturen werden wohl Lohn oder Strafe als Motiv ausdrücklich benennen, nicht aber sich ausdrücklich Rechenschaft geben können über die innere Schönheit und Güte einer Sache. Einfache, ungebildete, aber tieffromme Christen können heute wie früher dafür Beispiel sein.

Besonders instruktiv und interessant zugleich in dieser Frage ist Justins Verhalten. In der zweiten Apologie Kap. 9 sagt er ausdrücklich, daß den heidnischen Philosophen die durchaus vorwiegende Betonung des Straf- und Furchtmotivs durch Androhung der Höllenstrafe aufgefallen war, und daß diese den Christen vorwarfen, sie predigten das tugendhafte Leben nicht, „weil es schön und beglückend" sei, sondern aus Furcht. Justin läßt sich auf die Rechtfertigung der Vernachlässigung der höheren Motive nicht ein. Er widerlegt den Anwurf nur insofern, als er dem Furcht- und Strafmotiv als unbedingt entscheidend den Rang hätte streitig machen können.

Und trotzdem war die Erfassung der eigentümlichen innern Schönheit und die Schätzung derselben Justin nicht fremd. Gewiß tritt, wie in dem eben angezogenen Passus, die klare und wichtige Forderung der Vergeltung ohne Umschweife heraus und spielt auch sonst bei ihm eine wesentliche Rolle; das ergibt sich z. B. aus 2 Ap 1, 2, wo Justin die Christen einfach mit den an die Vergeltung Glaubenden identifiziert und sie mit jenem Glauben charakterisiert [83]. Aber die Innerlichkeit leidet darunter nicht: auf jenen Anwurf der Heiden aus 2 Ap 9 antwortet Justin so: 1. Unsere Lehre über die ewige Strafe ist wahr. 2. (Kap. 10) Unsere Religion ist erhabener als jede menschliche Lehre. 3. Dem Christus haben die Menschen geglaubt, was dem Sokrates nie geglückt ist.

Noch deutlicher kommt das Bewußtsein von der Schönheit der Tugend und des Strebens nach Unvergänglichkeit zum Ausdruck in dem schon angezogenen (oben S. 61 f.) Kap. 11 Schl., wo Justin sagt: „Die aber die wirklichen Vorzüge der Tugend erfaßt haben, werden durch sie selbst unvergänglich" [84].

Auch Tatian weiß gelegentlich Vergeltungsgedanken und Innerlichkeit gar wohl zusammen festzuhalten: 12, 9 Schl.: „... alle Menschen, die während des Aufruhrs der Dämonen nach der Erkenntnis des

[83] 2 Ap 2, 1: wie hier, so wird stets bei Bekehrungsversuchen das Strafmotiv des ewigen Feuers hervorgehoben und stets am nachdrücklichsten betont.

[84] Man kann damit noch zusammenhalten Aussprüche wie 1 Ap 8, wo die Jenseitsanschauungen als innerhalb der christlichen Lehre charakteristisch behandelt werden: in der Sehnsucht nach dem ewigen und reinen Leben streben wir nach dem Zusammensein mit Gott, dem Vater und Schöpfer des Alls ... und nach dem Aufenthalte bei ihm verlangen wir, wo keine Schlechtigkeit Pein verursacht; oder 1 Ap 61, 10: damit wir nicht Kinder der Notwendigkeit und der Unwissenheit bleiben, sondern der freien Wahl und der Einsicht.

vollkommenen Gottes gestrebt haben, werden am Tage des Gerichtes ein um so makelloseres Zeugnis um ihrer Kämpfe willen empfangen."

Athenagoras stellt die Aussicht auf Rechenschaft nach dem Tode als conditio sine qua non für jede Tugendübung hin [85], bringt aber auch unter der Formel „in der Hoffnung auf um so innigern Verkehr mit Gott" [86] und in seinem Lob der schönen Tat gegenüber der Theorie [87] tiefere, und vor allem praktisch weitgreifende Regungen zum Ausdruck.

Theophilus [88] gibt einfach die Furcht als Motiv des gerechten Lebens an, erwähnt aber auch (Aut. III 14), was grundlegend ist, daß gemäß dem Evangelium die Christen sich ihrer guten Taten nicht rühmen sollen.

Eine neue Auffassung kündigt sich mit dem Alexandriner Clemens an, für den die höhere Erkenntnis auch die bessere Güte bedeutet; er legt die Moralvorschriften seinen Christen nicht mehr einfach dogmatisch auf, sondern appelliert in mehr philosophischer Art an die Einsicht und die höheren Gefühle; für ihn wird gar das Streben nach Tugend um des Lohnes willen oder der Furcht wegen zu einer niedrigeren Stufe der Sittlichkeit [89].

4. Ganz besonders scharf wird die christliche Wahrhaftigkeit, der es bei allen Beteuerungen wirklicher heiliger Ernst ist, ausgenutzt in der Frage des Verhältnisses der Christen zum Kaiser. T. hatte im Ap von Kap 28 an eine warme Schilderung der christlichen Loyalität gegeben, dabei angeführt, daß es ihnen damit wirklich innerlich ernst gemeint sei [90] und als Bürgschaft dafür z. B. den bekannten eindrucksvollen Zug angegeben, daß die Christen selbst während des Martyriums und bis in den Tod hinein für den Kaiser beten (Ap 30). Wenn die Gegner aber meinen, diese Behauptungen seien nur Schmeicheleien und Lüge (Ap 31, 1), so erbringt er den Beweis für das Gegenteil.

Nachdem er dann (Kap. 35) nachgewiesen hat, daß früher und jetzt, die Plebs und bessere Leute in Rom keines Kaisers geschont haben, weder in Worten, noch in Taten, daß sie aber zugleich bis an den Meuchelmord heran die Kaiser geräusch- und prunkvoll nach außen gefeiert haben, faßt er seinen Gedanken prinzipiell zusammen: Nicht in diesen äußerlichen Handlungen (officia), die ja auch ein Feind leisten kann, besteht wahre Ehrfurcht

[85] Suppl 36 (153, 32—154, 4): Wer da glaubt, er brauche keine Rechenschaft zu geben, ob sein Leben in dieser Welt gut oder schlecht war, und es gebe keine Auferstehung . . . von einem solchen Menschen ist zu erwarten, daß er sich wohl keines Frevels enthält. Vgl. 12 (129 öfters): die Christen sind gut, weil sie dereinst Rechenschaft ablegen müssen; desgleichen 31 Schl. (und beinahe ganz); desgl. 33 Anf.

[86] Suppl 33 (152, 9 f.).

[87] S. oben S. 62.

[88] Theophilus II 14 Mitte (Otto 98); 34 Schl. (158).

[89] Strom. I 1, 9; VII 12, 73.

[90] Ap 29, 4: non ludimus de officio salutis ipsorum.

vor der Autorität, sondern in innerer Anerkennung (in his moribus)[91]. In der inneren Gesinnung besteht die sittliche Hoheit: „opera bonae mentis". Diese tiefe und sittliche Auffassung wird besonders dadurch verstärkt, daß sie ohne Ansehen der Person gilt und daß sie von Gott so gewollt ist (35, 2 ff.). Die Güte wird hier verlangt um ihrer selbst willen, nicht wegen eines Lobes oder wegen einer Belohnung in Geld, wird verlangt ohne jede Ausnahme; nie und niemandem gegenüber ist „male velle, male facere, male dicere, male cogitare" erlaubt; selbst nicht den Feinden gegenüber (Kap. 37).

5. An das christliche Gemeinschaftsleben brauchen wir hier nur zu erinnern; alles was darüber in Ap 39 gesagt wurde, atmet wahrhaft innerlichen Geist. Es sei hier nur noch eigens darauf aufmerksam gemacht, wie trotz der strengen „censura divina" (39, 5) in allem, was das Prinzipielle betrifft, doch daneben die freieste, wundervollste Innerlichkeit waltet. Man muß dieses Kapitel nach der vorausgehenden Zerpflückung heidnischer Erbärmlichkeiten lesen: welch ein Unterschied! Welch ein Höhenstieg von der feindselig-mißtrauischen Haltung der Heiden untereinander zur Wahrhaftigkeit christlicher Caritas! Da fällt aller unwahre Schein ab; es bleibt nur die tiefste, innerliche Wahrhaftigkeit in vollkommener Liebe.

6. Um den inneren Wert der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts in seinem ganzen Umfang zu erfassen, genügt es, sie einem großen Teil der heidnischen Literatur der Zeit gegenüberzustellen. Der Herrschaft der Rhetorik, deren höchstes Ziel doch schließlich die „schöne" Rede, die himmlische Anmut der Periode blieb, deren fiktive Kompositionsthemen sich so weit von aller ernsten Wirklichkeit entfernt hatten, und die doch von der großen Mehrzahl der Zeitgenossen so ungeheuer wichtig genommen wurde, dieser Rhetorik und ihren Vertretern, die mit derselben Wichtigkeit über den Untergang des Staates wie über den Rauch disputierten und alles als erreicht betrachteten, wenn die eigene, im Mantel hochtrabender Phrasen sich produzierende Eitelkeit von den Zuhörern beklatscht wurde, dieser leeren und dekadenten Kultur des l'art pour l'art setzten die Christen eine Wirklichkeit gegenüber. Wir hören nicht nur mehr eine sonore Periode, sondern wir fühlen die Überzeugung einer Seele: Phrase dort, Leben hier![92]

7. All diese Elemente gewinnen stark an Bedeutung, und

---

[91] Ähnlich heißt es auch Ap 35, 1: quia verae religionis homines etiam solemnia eorum conscientia potius quam lascivia celebrant.

[92] Vgl. de Labriolle, Histoire 21—27; vgl. auch Kap. XI und Bd. 1, 384 ff.

der Gedanke der Innerlichkeit oder innern Wahrhaftigkeit tritt auch als von T. bewußt erfaßt und verwertet noch mehr hervor durch die starke Kritik, die er an dem Mangel dieser Eigenschaft im Heidentum übt[93].

Gerade hier bei der Herausarbeitung des ewigen Widerspruches zwischen äußerer Handlung und innerer Gesinnung, den wir ja kennen, hebt T. ab und zu ausdrücklich die Wichtigkeit der Wahrhaftigkeit hervor: nicht das ist das Schlimmste an den Heiden, daß sie im religiösen, sittlichen, politischen und praktisch-täglichen Leben so viel Falsches, Schlechtes, Unwürdiges, Verdrehtes begehen. Das Schlimmste ist der innere Zwiespalt der Gesinnung, und ihn herauszuarbeiten ist eines der Hauptthemen des Apologeticum: et post omnia inquinamenta etiam conscientiam spurcam[94]. So im einzelnen z. B. betreffs des Abfalls von den väterlichen Einrichtungen. Das tun ja auch die Christen; aber wenn man auch hier einmal eine Schuld der Christen annehmen wollte — wie es T. in Nat tut — die Schuld der Heiden wäre weit schlimmer: quod vobis magis probro est, laudatis semper vetustates et nihilominus recusatis[95]. Denn die Auffassung der Heiden von ihren Göttern ist ja voll von Unwahrhaftigkeit und schwankend. Sie wählen ihre Stellungnahme je nachdem, einmal so, einmal so, und wenn sie auch innerlich alles verwerfen oder allegorisch erklären, bleibt doch das nur äußerliche, also unwahrhaftige Mitmachen des Götzendienstes bestehen[96]. Demnach kranken alle Kultäußerungen an der inneren Lüge: das Gebet ist heuchlerisches Lippenmanöver[97]. Während die Christen ihr Gebet

[93] Wie falsch Tertullian das Heidentum zeichnet, da er es insgesamt mit diesen Mängeln belastet, habe ich, glaube ich, zur Genüge betont. Von der von Plato, der Stoa und den Kynikern immer wieder verlangten reinen inneren Gesinnung (*διάνοια, διάθεσις*) weiß Tertullian nichts. Man erinnere sich nur der bekannten wundervollen Sätze bei Seneca, Benef. I 63: deorum est honos, sed in recta ac pia voluntate venerantium; und Cicero, Nat. deor. II 28, 71: Cultus autem deorum est opimus idemque castissimus, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Daß diese Anschauungen allerdings immer Stückwerk blieben, und zudem Leben und Lehre sich oft nicht deckten, wissen wir auch.

[94] 1 Nat 10 (74, 27 f.; 75, 10).

[95] Ap 30, 6; 35, 5: velim tamen in hac quoque religione secundae maiestatis . . . fidem et veritatem vestram demonstrare. Vgl. unten in Kap XII das über die Natur der Retorsion Gesagte und die dort behandelten Gedanken vom Balken und Splitter: 1 Nat 20 (92, 21) = Ap 39, 14. Diese Unwahrhaftigkeit der Heiden bezeichnet Tertullian 1 Nat 20 als Grundübel. Aus ihr allein, meint er dort, könnte er den Heiden schon für viele Punkte nachweisen, wo der Irrtum, wo die Wahrheit ist (93, 6 ff.).

[96] 2 Nat 7 (107, 8—13): in isto mythico genere . . . quam incerti agitis (circa) conscientiae pudorem . . .; ebd. 15.

[97] 1 Nat 13 (83, 23 f.).

durch persönliche Opfer unterstützen, ist es bei den Heiden eine nur äußerliche Sache, die sich zwischen Schmausen, Baden und Unzucht nebenher mit einreiht (Ap 40, 14). Der Schwur ist nichts mehr wert[98], die Opferpraktiken nur mehr reine Heuchelei, die dazu noch „a vitiosissimis sacerdotibus" vollzogen werden[99]. Im Heidentum fürchtet man eine andere Macht mehr als die Gottheit. Aber diese größere Furcht entspringt darum nicht einem wahreren Verhältnis zu dieser Autorität. Nur Furcht vor der tatsächlichen, nahe drohenden Gewalt bildet die Grundlage. Die ganze Polemik gegen die politische Haltung der Heiden (Verhältnis zum Kaiser) legt ja überhaupt das Schwergewicht durchaus auf die Herausarbeitung des unbedingten Mangels an Wahrhaftigkeit[100].

Wenn bei den Christen die Nächstenliebe auch gegen die Ärmsten aus den edelsten Motiven erblüht (39, 16), so ist alles Derartige bei den Heiden nur geheuchelt; nur unter Darangabe ihrer Freiheit, unter schmählichsten Bedingungen und aus den niedrigsten Beweggründen (ebd.) erlangen dort die Armen Unterstützung.

Den Gipfel innerer Unwahrhaftigkeit konstatiert T. bei den Philosophen, deren Amt es gewesen wäre, an Wahrheit und Wahrhaftigkeit den andern ein Vorbild zu sein: und gerade bei ihnen wird alles nur aus äußeren, eigennützigen Beweggründen getan und dient nur dem Scheine[101].

Kapitel XI.

Die Religion der Wahrheit.

1. In den gebildeten Heiden, die zum Christentum übertraten, offenbarte sich wieder einmal die gewaltige Macht der griechischen Sehnsucht nach der wahren Gnosis. Daß sie im Christentum das Wahre, die Wahrheit, die absolute Sicherheit in der Beantwortung

---

[98] 1 Nat 17 (89, 17 f.): dubitatur enim de periuris iure, cum ne per deos quidem vestros ex fide deieretis.

[99] 30, 6; zusammenfassend Scap 2 (540/541): longum est, si retexamus quibus aliis modis (außer den ausdrücklich behandelten) et derideantur et contemnantur omnes dii ab ipsis cultoribus suis.

[100] Vgl. Ap 28—35; s. oben Bd. 1, 299—303.

[101] 46, 6: ut qui gloriam captant (vgl. 47, 2 homines gloriae); 46, 18 famae negotiator; verborum factor (vgl. 46, 9). Justin wendet 1 Ap 57 den Gedanken von den Menschen, „die eitlem Ruhme nachjagen", der sonst hauptsächlich nur in der landläufigen Philosophen-Kritik gebraucht wird, auf die Heiden überhaupt an. Das liegt in Justins Gleichung Christ = vernunftgemäß, Nichtchrist = ἄλογος begründet.

der schwerwiegendsten Fragen gefunden haben, das ist die tiefste Überzeugung, die sich uns in dem Bekehrungsprozeß dieser Männer, so mangelhaft wir ihn kennen, offenbart. Die Zeit war zum großen Teil beherrscht von einer übertriebenen Begeisterung für Rhetorik und Sophistik, für unendlich oft mit Pathos wiederholte leere Redewendungen. Durch den Stillstand der schöpferischen Arbeit nach Poseidonius und die nur reproduktive Arbeit von Varro und Cicero war der Eklektizismus des ersten Jahrhunderts großgezogen worden. Bei einem Vertreter dieser Zeit wie Plutarch von Chaironeia, von dem ja wirklich viel erhalten ist, „gibt es keine starken Spannungen", „die Probleme werden mehr zur Unterhaltung aufgeworfen", die Sicherheit ist leicht befriedigt. Er nimmt von allen etwas, aber nicht alles. Er verschmäht alle in etwa, aber nicht in allem[1]. Das ist der erweichende, spielende, feige, geistreich-zufriedene Relativismus. Und der eben wird gebrochen durch das Christentum; es wird (wieder) Ernst. In den Gebildeten, die den Weg zum neuen Glauben fanden, hatten eben weder die Rhetorik noch der Relativismus das leidenschaftlich ernste Suchen nach Gnosis untergraben, so sehr die literarische Formulierung ihrer Gedanken in den Apologien der Zeitrichtung teilweise ihren Tribut zahlt. Daß anderseits, wie wir wissen, der aufs Ethische und Religiöse gerichteten Zeitrichtung und der eigenen religiösen Veranlagung entsprechend, diese Gnosis sich weniger im Ringen um wissenschaftliche und erkenntnistheoretisch exakte Resultate äußerte, nimmt diesem Streben nach Wahrheit nichts von seiner Bedeutung, fügt ihm vielmehr ein ernstes moralisches Motiv hinzu, die Überzeugung nämlich, daß es sich um Erkenntnisse handelt, die für die gesamte Lebenshaltung ausschlaggebend und verbindlich seien.

Wenn bei Paulus die Menschheit als in Schuld und Sünde verstrickt und daher als erlösungsbedürftig erscheint, so tritt, entsprechend der philosophischern Einstellung der gebildeten Apologeten bei ihnen viel stärker der Gedanke der Wahrheitsvermittlung durch die Offenbarung hervor. Die Heidenwelt liegt im Irrtum, ihre Religion beruht auf Unkenntnis, das Christentum führt aus ihnen heraus zur vollkommenen Kenntnis, wie schon das Kerygma Petri sich ausdrückt; so (vor

[1] Christ-Schmitt 2, 502 f. 525 f. 493. „Une société ivre de littérature et déshabituée de la vérité" nennt de Labriolle, Histoire 21 die heidnische Welt des zweiten Jahrhunderts. Die Beredsamkeit war damals bekanntlich nicht nur zur Rhetorik, zu einer Rhetorik der Stube und Schule, sondern in weitestem Maße zur hohlen Deklamation geworden. Vgl. z. B. Themata der Rhetorik im zweiten und dritten Jahrhundert bei Schanz 3 (Hosius-Krüger [München 1922]) 236.

allem!) wird der Mensch erlöst. Die Apologeten gehen dabei — schon ihr Mangel an rein spekulativer Kraft bewahrte sie davor — nicht so weit wie die Alexandriner, die nach sokratischem Vorbild den weisen Menschen auch ohne weiteres als den guten hinstellen.

Schon bei einer flüchtigen Lektüre der apologetischen Schriften fällt es auf, wie häufig der Begriff der Wahrheit auftaucht und verwertet wird. Da T. auch in diesem Punkte das Erbe der Griechen inhaltlich übernommen hat, versuchen wir zweckmäßig uns zunächst die Rolle, die der Begriff dort spielt, klarzumachen.

2. Wir haben schon einige Male Verbindungslinien festgestellt, die von der Apologetik zur Missionspredigt hinaufreichen. Nicht die ganze Missionspredigt, aber ein Teil von ihr ist zur Apologetik geworden. Bei einem Manne wie Aristides finden wir beide Interessen, das der Missionierung und das der Verteidigung, deutlich nebeneinander, und sicher lag ihm eine literarische Fassung der Missionierungsziele mehr als eine solche von apologetischen Aufgaben. Nur der starke und tiefe Besitz des Christentums, besonders das sittlich hochgespannte christliche Leben, rettet den vorzüglich apologetisch orientierten Teil seiner Schrift vor völliger Versandung.

Daß nun der Missionsprediger den Kreisen, an die er sich richtet, die Wahrheit, das wirklich Richtige, bringen, den bisherigen Besitz dagegen als Irrtum vertreiben will, und daß er unter dieser Marke seine Absichten kennzeichnet, ist so natürlich, wie zweckentsprechend[2].

Aristides umschreibt selbst seine Aufgabe so: zu untersuchen, welche vom Menschengeschlecht „an der Wahrheit teilhaben ... und welche am Irrtum" (2, 1). Diese Wahrheit, von der er gesprochen, ist die Erkenntnis Gottes (3, 1). Gott und die christliche Auffassung von ihm, bzw. das Christentum überhaupt, sind die Wahrheit (15, 1; 16, 1. 4), und das ganze Leben der Christen steht unter ihrer Herrschaft (17, 2). Das, was nicht Christentum ist, ist „Irrtum" Dieser Gegensatz beherrscht Aristides durchaus[3].

Justins Ziel war nach Tatian (19, 4), die Wahrheit zu ver-

[2] Und da es sich um religiöse Belehrung handelte, stellte sich die Vermittlung der wahren *γνῶσις θεοῦ* vollkommen in den Vordergrund, eine Tatsache, die ja Aristides' Werk vollkommen bestimmt hat. Wie weit diese Orientierung reicht, zeigt Norden, Agnostos Theos 1 und die S. 6 f. nebeneinandergestellten Missionspredigten: Acta 17, 23 ff.; Poimandres 1, 27 f.; 33. Ode Salomons; Kerygma Petri 13 ff.; Predigt des Barnabas aus den Klementinen, wo stets das erste und Hauptproblem die Wendung von der *ἄγνωσις* zur *γνῶσις θεοῦ* ist. Für die Apologetik verweise ich noch einmal auf des Autolykus' Grundfrage: „zeige mir deinen Gott!" (Theophilus II 1).

[3] Aristides 3, 2: die Heiden durch Elementenkult *ἐπλανήθησαν* ebd. Schl.: *πλάνην ἐπλανήθησαν*; 3, 4; 4, 2; 5, 1. 3. 4; 6, 1; 7, 1. 4. 4 Schl.; 8, 6 Schl.; 9, 5. 9; 12, 1. 9; 13, 1. 3. 4. 6. 9; 16, 5. 6; 17, 3.

kündigen. Entsprechend der ganzen Färbung seiner Apologie gewinnt der Gedanke bei ihm ein theoretischeres Aussehen. Die Gleichung: ‚das Christentum ist die Wahrheit' bleibt selbstverständlich, und auch die Gegenüberstellung von Wahrheit und Irrtum findet sich öfter [4]. Aber die immer wiederkehrende Form für diesen Gedanken bildet die stets angerufene „Vernünftigkeit". Die Vernunft gebietet so und so: *ὁ λόγος ὑπαγορεύει* (1 Ap 2, 1); dieser Ausspruch bildet den Eingang zur gesamten Auseinandersetzung, gibt das Maß, das Prinzip, das für die ganze Untersuchung grundlegend und maßgebend sein soll, und als dieses Prinzip wird eben „die Wahrheit" bezeichnet und „die Vernünftigkeit" einer Sache [5].

Diese Vernünftigkeit ist allerdings für Justin nicht auf die Christen allein beschränkt. Seine Theorie vom *λόγος σπερματικός* und seine ganze entgegenkommendere Haltung erkennen auch den Heiden manchen vernunftgemäßen Besitz zu, eine Haltung, die ja auch T. in De anima 2 (wo er auch den Philosophen den sensus publicus [= wie Heinze 410 richtig übersetzt *κοινὴ ἔννοια*] zubilligt) kennt, die er aber im Ap 46 ff. verschweigt! (s. oben Bd. 1, 233 und ebd. Kap. VII passim).

Tatian wiederum betrachtet sich als Herold der Wahrheit (d. h. des Christentums [17, 2 Schl.]), die er den Menschen, die „zur Aufnahme der Wahrheit geschaffen" sind (5, 9; vgl. 12, 9 Schl.), bringen soll. Den Weg, den er selber fand, da er in sich ging und sich fragte, auf welche Weise er die Wahrheit finden könnte [6], will er auch andern zeigen. Das Wahrheitsstreben gewinnt in seiner Schrift, die den Heilsprozeß der Einzelseele in den Mittelpunkt rückt, eminente Bedeutung. Es erscheint nach gnostischer Art als mit einem kosmologischen Prozeß verbunden. Die Wahrheitserkenntnis reinigt auch materiell und schenkt der Seele die Unsterblichkeit (vgl. 13, 1—6).

Bei Theophilus wird „Wahrheit" teils als Lebensweisheit, als das Freisein von Sünde, durchaus parallel der atl Weisheitsliteratur, teils mehr durch den Gegensatz „Wahrheit-Irrtum" im Sinne von „Wissen" gekennzeichnet [7].

---

[4] 1 Justin 12, 6: *τὰ ἔθη πρὸ τῆς ἀληθείας*; 12, 11: das Ziel ist der vom Irrtum umstrickten Seele die Wahrheit zu zeigen, in der Überzeugung *οὐκ ἀδύνατον ἀληθείας παρατεθείσης ἄγνοιαν φυγεῖν*; dasselbe 56, 3 Schl.; 53, 3: die vielen bekehrten Heiden haben sich von den alten Bräuchen, in denen sie irregehend (*πλανώμενοι*) gewandelt waren . . ., abgewandt; 65, 1: die Christen *τὰ ἀληθῆ μαθόντες*.

[5] Vgl. etwa 5, 1: die Christenverfolgung geschieht *ἀλόγῳ πάθει*. Diejenigen, welche die Gaukeleien der Dämonen nicht *λόγῳ* unterschieden, glauben daran 5, 2. Christen sind solche, die nach der Vernunft leben, die Heiden leben *ἀλόγως* 12, 5. 17, 3: die Christen beten, daß die Kaiser auch *σώφρονα τὸν λογισμόν* besitzend erfunden werden; vgl. 12, 5 ff.

[6] Tatian 29, 1 f. (Go 294). An dieser Stelle tritt deutlich die ethisch-praktische Auffassung des Wahrheitsbegriffes heraus.

[7] Theophilus I 14 (Otto 44 Z. 7 f. mit dem Kontext); II 33 Schl.: deswegen ist klar, daß alle übrigen sich im Irrtum befinden, wir Christen allein aber die Wahrheit besitzen; II 14: das Christentum beherbergt die Lehrstühle der Wahrheit; die Christen lieben die Wahrheit; die Propheten sagen die Wahrheit; Philosophen und Dämonen dagegen verkünden den Irrtum;

Für Athenagoras[8] und den nicht sehr tief greifenden Schreiber des Briefes an Diognet[9] spielt diese Auffassung eine weniger bedeutende Rolle.

Minucius endlich bewegt sich in Idee und Ausdruck ganz auf Tertullians Wegen: Das Christentum ist die „vera religio" (1, 5; 2, 5; 38, 7), zu der man wie zum Licht der Weisheit und Wahrheit (1, 4; 1, 13 = Tertullian, Ap 39, 9) aus Finsternis (1, 12. 13), Blindheit (3, 3; vgl. 2, 4) und Irrtum (40, 1) des Heidentums emportaucht. Die ganze Frage zeigt aber bei ihm infolge der in erkenntnistheoretischer Hinsicht skeptischen Haltung des Caecilius ein theoretischeres Gepräge; faßt ja doch Caecilius die ganze Frage 'Heidentum oder Christentum' von Anfang an auf als die Frage nach der Möglichkeit, die veritas zu erkennen (5, 3. 13), und das Ziel der Disputation soll sein, einen Maßstab für die Feststellung der Wahrheit zu finden.

3. Tertullian vollzieht auch hier den Prozeß, den wir schon so oft kennen lernten. Aus einem ihm von der Tradition überlieferten Motiv, das seine Vorgänger nur selten zu einer konsequenten, weittragenden, ergiebigen und entscheidenden Verwendung zu bringen wußten, macht er in straffer Konzentrierung und konsequenter Anwendung eine Hauptwaffe. Wie er seinen Gegnern im praktischen Verhalten innere Unwahrhaftigkeit vorzuwerfen hatte in allen strittigen Punkten, so weiß er es auch einzurichten, daß aus allen Einzelerörterungen und aus der gesamten Arbeit unfehlbar der Eindruck sich dem Leser-Hörer einprägt: Christentum = Wahrheit, Heidentum = Irrtum. Dabei wird dem Ausdruck „veritas"[10] nicht etwa ein besonders gefärbter Inhalt eingefügt, der eine Analyse nach dieser Seite hin interessant und erforderlich machen würde. Außer der engen Verbindung zwischen Wahr und Gut, die wir schon kennen, und der abstrakten, beinahe personifizierten Form, in der die veritas manchmal, selbständig handelnd, erscheint (s. unten), wird der Begriff einfach gebraucht wie ihn der Gegensatz „veritas-error", „wahr und falsch" kenn-

---

II 34 Anf.; 38 Schl. III 15 Mitte (Otto 226): bei den Christen wird die Wahrheit als Höchstes betrachtet.

[8] Er nennt die Christen einmal *δουλεύοντες τῷ λόγῳ* (35 Schl. [Ge 153, 27]) und schildert gelegentlich in etwas stark oberflächlichen Behauptungen die Heiden als Hasser der Wahrheit (De resur. 1). Das Bekenntnis vor Gericht ist ein Eintreten *ὑπὲρ ἀληθείας* (Suppl 3 [Ge 123, 3]). Das Ziel seiner Ausführungen ist, den Heiden einen Einblick in *τἀληθές* zu geben (11 [128, 11]) im Gegensatz zu *τῇ κοινῇ καὶ ἀλόγῳ ... γνώμῃ*.

[9] In dem Kap. 11, das wahrscheinlich nicht zum ursprünglichen Brief gehört, wird von den Neubekehrten gesagt, daß sie Schüler der Wahrheit werden (*γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς*); Funk 1 (410, 6).

[10] Veritas oder eine seiner Formen kommt nach der Zusammenstellung bei Henen 162 im Ap vierzigmal vor.

zeichnet. Aber das ist von Wert, ist, daß dieser Begriff „veritas" T.s Gedanken über sein Christentum vollkommen beherrscht, und daß die Frage nach der veritas der christlichen Religion alles beherrschend im Vordergrunde steht.

Das, was T. verteidigen will, die causa christianorum, ist nichts anderes als die Wahrheit schlechthin. Als Erkennungsmarke und Symbol steht das stolze Wort „veritas" am Eingang des Ap[11]; und durch immer wiederkehrende Variationen bis in das letzte Kapitel hinein[12] neu betont, wird dieser Begriff, wie auch die Gleichung „Christentum = Wahrheit", wie zu einem Paladium, unter dem die Christen kämpfen[13].

Das ganze Problem „Christentum oder Heidentum" faßt sich für T. zusammen in dem Thema: de falsa et vera divinitate (25, 1). Wer die veritas besitzt, unterliegt natürlich keinem Zweifel.

Die Aufgabe Christi bei der Stiftung der neuen Religion bestand darin, die Menschen zu führen „in agnitionem veritatis" (Ap 21, 30). Im Mittelpunkt der Religion steht die Frage nach Gott: der christliche Gott ist der „deus verus"[14]; wer ihn gefunden, hat die Fülle der Wahrheit gefunden[15]. Das, wozu die Bekehrung die Christen geführt hat, ist das Licht der Wahrheit (Ap 39, 9); das, was die Dämonen hassen, die veritas[16]; das, was die Heiden verdammen und verwerfen, die veritas[17]; das, wofür die Christen kämpfen, das, was sie die Heiden kennen lehren möchten, die Wahrheit (Ap 50, 2; 46, 2). Wenn die Heiden ab und zu dem Christentum in der Erkenntnis etwas näher kommen, so haben sie

---

[11] Ap 1, 1. Auch verwandte Ausdrücke wie prudentia, sapientia kommen vor, doch behält veritas (und verus) weitaus die Führung.

[12] Die Zusammenfassung der gesamten Apologie (Ap 46, 2) gibt als ganzen christlichen Besitz an: „veritas nostra" und „bonum sectae huius". Vgl. die oben S. 54 aus 1 Nat angeführte Charakterisierung des hauptsächlichen christlichen Besitzes, wo auch erwähnt wird, „veritas, qua offendimus".

[13] Vgl. außer den einzelnen Amerkungen noch 30, 7: Hic erit crimen, ubi veritas est; 15, 8: veritatis . . . cultores; 35, 1: verae religionis homines; 1 Nat 20 (93, 6): veritatis recognitio. Vgl. weiter Tertullians Stellung zur Philosophie, besonders seine Bejahung derselben (oben Bd. 1, 368—373).

[14] Vgl. 21, 30: quaerite igitur, si vera est divinitas Christi; deus verus: Ap 17, 2; 22, 12; 24, 10; 40, 8; 43, 2; 24, 2: vera religio veri dei; 23, 11: qui sit vere deus.

[15] 2 Nat 2 (95, 17 ff.): Qui deum timuerit, omnium notitiam et veritatem adsecutus plenam atque perfectam sapientiam obtinebit.

[16] Ap 21, 14: . . . ad destructionem veritatis istius aemulos; ebenso das, was die Christen durch die Exorzismen beweisen wollen (23, 19): si illis sub christiano, volente vobis veritatem probare, mentiri liceret.

[17] Vgl. Anm. 21; 1 Nat 20 (39, 8): damnate veritatem; Z. 10: odisse veritatem.

ein Stückchen der Wahrheit erwischt[18]. Das, was die Christen vom Heidentum unterscheidet, ist einfachhin die veritas[19].

Gewiß ist diese „veritas" an manchen Stellen nichts anderes als der Ausdruck der Überzeugung des Verteidigers, daß er recht habe, etwa so, wie Cicero an der von Heinze 297 angeführten Stelle sagt, es solle sich die Stimme der Wahrheit gegen die Mißgunst erheben. Aber der Gehalt anderer Stellen ist damit nicht erschöpft. T. läßt den umfassenden Charakter des Wortes als Bezeichnung für einen Wahrheitsgehalt im absoluten Sinne nicht verlorengehen. Nur selten schränkt er „veritas" durch ein beigefügtes „nostra" ein wie Ap 46, 2, und auch da erschöpft sich seine Bedeutung nicht mit dem augenblicklichen Rechtsstreit[20]. Im allgemeinen steht es vielmehr absolut und gibt der Auseinandersetzung mit dem Heidentum die denkbar breiteste Basis. Um die „Wahrheit" hat sich der Kampf von jeher gedreht, auch schon ehe das Christentum da war[21]. T. hält ja bekanntlich daran fest, daß im Innersten der Seele zusammen (wenn auch nicht gleich ursprünglich) „angeborener" Wahrheitstrieb und ein tiefer Hang zum Bösen und zur Unwahrheit wohnen[22]. Diese schlechte Neigung verfolgte in blindem Haß von jeher die Wahrheit. Der jetzige Streit der Römer gegen die Christen wird so zu einer bloßen Episode in diesem Riesenkampfe, dessen Ausgang nun überhaupt nicht mehr zweifelhaft sein kann. „Die Wahrheit" wird zur selbständigen Macht, zu einer übergeschichtlichen Idee, die bekämpft, gehaßt und belagert wird, die aber auch für sich und ihre Getreuen aus mächtiger innerer Kraft selbständig streitet[23].

---

[18] test an 1 (135, 2): si quid prudentiae aut sapientiae affectaverunt. Vgl. cult fem II 6 im ethischen Sinne: die Christinnen sind „Töchter der Weisheit". 1 Nat 4 (64, 1—4): Socrates ex ea parte damnatus est, qua propius temptaverat veritatem, deos vestros destruendo.

[19] 1 Nat 7 (71, 14 f.): satis enim est nobis sola veritate a vestra positione discerni.

[20] Wenn auch an vielen Stellen bei dem alleinstehenden ‚veritas' zunächst an das Christentum gedacht ist, so darf doch die Absicht, das Christentum zum Inbegriff aller Wahrheit, zu der Wahrheit schlechthin zu machen, nicht übersehen werden. Das Absolute in jeder Form ist es, was nach den Apologeten des zweiten Jahrhunderts das Christentum kennzeichnet.

[21] S. oben Bd. 1, 54.

[22] Über die natürliche Erkenntniskraft der Seele für die Wahrheit und das Gute und über die Verbindung zwischen wahr und gut s. oben Bd. 1, 240 ff.; 275 f. Dazu test an 1 (135, 4): in falso potius creditur quam in vero. Die Grundlage seiner Anschauung ist enthalten in dem schon zitierten 2 Marc 6: Nam bonus natura deus solus . . . homo autem . . . non natura in bonum dispositus est, sed institutione.

[23] 1 Nat 6 (66, 11 f.): veritas de suo suggerit; 2 Nat 1 (94, 4): ingenti manu veritas obsidetur, at ipsa de sua virtute secura est. Quidni? quem-

Ganz die gleiche Auffassung, wenn auch in negativer Form, tritt zutage in der durchgehend vertretenen Einschätzung des Heidentums als Reich des Irrtums[24]. Wir fanden bereits die Schöpfer des Heidentums, die Dämonen, wesentlich als Lüge, Unwahrheit und Betrug gekennzeichnet[25]. Darüber hinaus ist das ganze Heidentum[26] das, was dem Christentum entgegengesetzt ist, was die Christen bekämpfen[27], das, was die Heiden verehren, lieben, und dem sie zustimmen[28], die wunderbaren Tatsachen, die sie zur Stütze ihrer Religion herbeibringen (Ap 23, 7), nur „ignorantia“[29], „error“ und „mendacium“[30]. Das muß so sein „... weil

---

cumque vult, de ipsis adversariis socios protectoresque sibi assumit et omnem illam expugnatorum multitudinem prosternit; Ap 23, 7: simplicitas veritatis in medio est, virtus illi sua adsistit.

[24] Philo wirft den Heiden ἄγνοια und πλάνη nur für die rohesten Bildungen (ägyptischer Tierdienst) vor. Zeller 3, 2, 393 Anm. 2. Vgl. auch Apg 17, 30: τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας.

[25] S. oben Bd. 1 Kap. III, bzw. Ap 22 u. 23, wo die ganze Beweisführung neben ihrem formellen Zweck (nämlich zu beweisen, daß es keine Götter gibt, daß Christus Gott ist) dahin drängt, die Unwahrhaftigkeit der Dämonen klarzustellen: das Wesen der Dämonen, ihre luftartige Konstitution, ihre Flügel, machen es ihnen möglich unbemerkt, unfaßbar, im Verborgenen, im Dunkeln lügnerisch zu operieren. Ihre angeblichen Weissagungen und Heilungen beruhen auf betrügerischem Vorgehen. Ihr Hauptzweck ist a veritate avertere 22, 7. 12 (vgl. cum erroribus variis 22, 6; test an 3 und 5). Stets steckt irgendein unredliches Element dahinter 22, 31: quibusdam (sogenannten) signis . . .; 22, 9; 21, 14 und der Sammelname: praestigiae falsae 22, 7. Für ihre Falschheit bezeichnend ist es auch, daß sie dort, wo sie innere Zustimmung nicht erlangen können, versuchen, äußerlich und mit unredlichen Praktiken die Partie zu gewinnen (Ap 27). — In anschaulichster Weise zeigt diese Unwahrheit der Dämonen ihre Mitwirkung zur Erweckung und Befestigung des heidnischen Glaubensaktes. Wenn der von Tertullian sichtlich bevorzugte Beweis für die Existenz Gottes darauf beruht, daß die Seele zu sich selber komme, daß sie aus Traum, Schein, Irrtum und aus dem Betrug Satans (test an 5 [140]) zur Wahrheit erwache, so ist genau das Gegenteil für das Bekenntnis der Heiden zu sagen: die Dämonen knechten die Seele (exancillata), umstricken sie (captis et circumscriptis mentibus 22, 6), entnerven sie (evigorata Ap 17, 5). Nur manchmal sprechen die Dämonen wahr: wenn sie durch göttliche Macht gezwungen ihre eigenen Ansprüche verleugnen, ihre früheren Behauptungen verneinen müssen Ap 23. Nur unter dem Befehl der Christen lügen sie einmal nicht 23, 6. — Für die Verbindung von Dämonen und Irrtum vgl. noch Ap 47, 11; praescr haer 40 Anf.; cult fem I 8: Verfälscher der Natur; test an 3 (138, 3); 1 Nat 3 (62, 11 f.); 2 Nat 1 (93, 17); Ap 21, 14. 31 (delitiscens sub nominibus); 17, 5. 2 Justin 7, 2; Tatian 14, 1 f.; Athenagoras 27 (Ge 140); Theophilus II 8.

[26] Ap 25, 1 die Zusammenfassung: satis . . . de falsa et vera divinitate; 1 Nat 20 (93, 6).

[27] Ap 12, 7; 37, 8. 10; vgl. Scap 1 (540, 2).

[28] 1 Nat 20 (93, 9 f.); Ap 24, 2; 15, 8 (error, mendacium).

[29] Vgl. dazu was oben Bd. 1 Kap. I über diesen Punkt gesagt wurde, außerdem 2 Nat 1 (93, 16. 18; 94 f.) Polytheismus ist freiwilliger Irr-

an denen, die Gott, den Herrn und Lehrer der Wahrheit, nicht kennen, überhaupt keine Wahrheit ist“ [31].

Da es T. nun einmal sehr schwer wird, ja beinahe unmöglich ist, seine Prinzipien nicht bei irgendeiner Gelegenheit zu übertreiben, so ist er dieser Gefahr auch nicht entgangen bei seinem Bestreben, den Gegenpol der christlichen Wahrheit, die heidnische Lüge, möglichst schwarz zu malen. Abgesehen von der uns genügend bekannten Unfähigkeit, das relativ Wertvolle der heidnischen Erkenntnisse unbefangen zu würdigen, schafft seine Sophistik gelegentlich Übertreibungen, die eine etwas lächerliche Karikatur bieten. Ich nenne z. B. seine mit so bitterem Ernst vorgetragene Verdammung der lügenhaften (!) Entstellung der menschlichen Natur durch Haarfärben, Schminken, Färben des Stoffes, durch alle Künste der Toilette, den „falschen“, „hohlen“, „unwahren“ Schmuck der Häuser bei Gelegenheit der öffentlichen Feste usw.; oder das Verbot, Kränze zu tragen, das wider die Natur der Blumen sei, wobei übrigens noch eigens auf den Ursprung der Kränze aus der Lüge — der Legende der von den Grazien bekränzten Pandora — Bezug genommen wird.

Wir sahen bei der „inneren Begründung“, daß T. besondern Nachdruck auf die Verbindung „wahr und gut“ legt. Ganz ähnlich liegen auch unwahr und schlecht nebeneinander; und wie das wahre Christentum zum Reich der absoluten Moral wird, so ist das Reich des Irrtums auch der Mittelpunkt alles Schlechten, speziell wieder in seiner realsten Verkörperung: in den Dämonen, der „substantia pessimi spiritus“, an denen nichts Gutes mehr geblieben ist. Die Ausdrücke allein genügen hier zur Charakterisierung: maledictus (22), pessimus spiritus (29, 1), malum genus (22, 2), malitia spiritalis (22, 4), inmundi spiritus (23, 14; 37, 9), corruptior gens (22, 3), mens mala (1, 11), malitiae angelus (test an 3 [138, 2 f.]), Andeutungen, welche die Definition in demselben Kap. 3 test an zusammenfaßt: Daemonium vocas hominem aut immunditia aut malitia aut insolentia aut quacunque macula ... ad necessitatem odii inportunum (137, 23).

---

tum; vgl. Scap 1: die keine *γνῶσις θεοῦ* haben, sondern in „Irrtümern“ leben. Ganz im Anfang des Dialogs (3, 1) nennt Octavius die heidnische Religion „vulgaris caecitas“. Kerygma Petri, Fragm. 3 sagt, daß die griechische Götterverehrung aus *ἄγνοια* geschieht und daß auch die Juden keine Erkenntnis haben, während die Christen eine vollkommene besitzen.

[30] Vgl. die in Anm. 28 u. 29 angegebenen Stellen. Auch der Begriff ‚vanitas‘, dem wir an anderer Stelle begegnen, gehört hierher. Vgl. 1 Nat 8 (72, f.): quo fidem vestram vanitatibus (potius) quam veritatibus deditam demonstrare gestimus.

[31] Cult fem II 1.

Kapitel XII.

Die Ziele der apologetischen Arbeit.

1. Aus der Zielstellung ergibt sich das Wesen einer Handlung. Von der Art der Ziele, die eine Verteidigungsschrift sich stellt, wird es zunächst abhängen, ob sie mit dem vergehenden Tag ihre Bedeutung verliert, oder ob sie über die nächsten Umstände, die sie geboren haben, hinaus Interesse beanspruchen kann.

Die christliche Apologetik wurde aus der Not des Kampfes geboren. Sie hatte Einzelangriffe abzuwehren, sie war Polemik. Was sie in dieser Hinsicht geleistet, interessiert uns heute zum großen Teil nur mehr insofern, als wir hinter diesen Auseinandersetzungen auf kämpfende, ringende, denkende, strebende Menschen stoßen, auf den Menschen, das Ziel aller Geschichte.

Die christliche Apologetik blieb aber nicht in dieser Aufgabe stecken. Jede Apologetik, wenn sie nicht nur der Ausdruck einer skrupellos alles verteidigenden und alles schmähenden Sophistik ist, ist der Ausdruck des Bewußtseins, das der Verteidiger von seiner Sache hat, von dem, was sie ist und von dem, was sie will. Im Christentum waren reichste Kräfte geistiger Erkenntnis und sittlichen Wollens lebendig, und es spürte in sich die Aufgabe und die Kraft, nicht nur sich zu behaupten, sondern sich allem Nichtchristlichen gegenüber durchzusetzen und es zu durchdringen; spürte in sich diese Aufgabe, nicht nur als unbewußte Äußerung des Selbsterhaltungstriebes, sondern als klares Programm, von seinem Stifter ihm vorgeschrieben, im Wesen seiner Eigenart begründet.

Das äußerte sich ganz klar in der Missionsarbeit des ersten Jahrhunderts. Mit der Apologetik des zweiten Jahrhunderts, mit der Notwendigkeit, schwerste Bedrängnisse auf allen Gebieten vom Christentum abzuwehren und, so darf man sagen, mit der Tatsache, daß die literarischen Wortführer des Christentums damals nicht mehr überragende, schöpferische religiöse Naturen waren, wie etwa Ignatius oder gar Paulus, sondern Ethiker und Theologen, tritt dieses klare Bewußtsein um den letzten Zweck des Kampfes stark zurück. Daß es aber in der unerhörten Belastungsprobe, die das Christentum auszuhalten hatte, nicht erstickte, spricht deutlicher als vieles andere für die ihm immanente außerordentliche Kraft des Geistes.

2. Die Analyse der apologetischen Gedanken T.s hat uns in vielfältiger Folge auf ganz verschiedene Gebiete geführt: er kämpft um das Existenzrecht der Christen; er widerlegt Anschuldigungen verschiedensten Inhalts; er legt in positiven Äußerungen den

eigenen Glauben und die eigene Lebensführung vor: er strebt über dieses alles wieder in taktischer Hinsicht hinaus und geht aggressiv gegen die Gegner vor: eine Menge von Teilarbeit und von Teilzielen! Streben die hierbei wirksamen Kräfte nach einem gemeinsamen Punkte, oder gibt wenigstens ein hervorragendes Ziel der apologetischen Arbeit die bestimmende Richtung, oder bestimmen mehrere große Ziele nebeneinander das Ganze der Apologetik? und welche sind es? Wollten die Apologeten mit ihren Schriften eine aktive Rolle spielen, und welche? oder war ihre Arbeit vorzugsweise Literaturprodukt? Und vor allem, wie kamen diese Männer zur Apologetik? Was war es und wie ging es zu, daß insbesondere die Griechen, daß z. B. ein literarisch doch sehr unbeholfener Kopf wie Aristides eine Apologie des Christentums verfaßte? Was war das treibende Moment bei Tertullian? Was war bei dem einen und dem andern, von denen wir keinerlei Erzeugnisse profanen Inhalts haben, und die doch wieder erst als Männer gereifteren Alters zum Christentum kamen, die Ursache, daß plötzlich diese Aufgabe sich ihnen aufdrängte? Welcher innere Prozeß führte sie weiter dazu, daß sie das Christentum darstellten nicht nur, so wie sie es erlebt hatten, in seiner heroischen Kraft, sondern daß abgelebteste Argumente vergangener Jahrhunderte ihnen wichtig genug wurden, um den Kampf gegen das Heidentum literarisch zu eröffnen? War es Notwehr, war es Missionseifer, war es stolzes Gefühl der Überlegenheit, war es Haß und Unmut, war es eines oder waren es mehrere dieser Motive, die dazu drängten?

Das sind Fragen, deren Beantwortung wichtig ist. Um so wichtiger für das Thema dieses Buches, als erst diese Beantwortung (die bisher zwar in manchem angeklungen, aber nicht abschließend gegeben werden konnte) ermöglichen wird, die wirklich treibenden Kräfte in der gewaltigen apologetischen Arbeit genau zu fassen, bzw. einen klaren Durchblick in ihre gegenseitige Lagerung zu gewinnen, es ermöglichen wird, zu erkennen, was eigentlich die Apologeten im Ernst wollten, was dagegen für ihre Ziele nur notwendige Umkleidung war.

Wenn so oft als das Ziel der Apologeten der Versuch bezeichnet wird, das Christentum mit der antiken Bildung auseinander zu setzen[1], so gestehe ich, daß ich zu einer solchen eindeutigen Lösung der Frage mich nicht zu entschließen vermag. Das, was sich einem mehr und mehr aufdrängt, wenn man versucht, sich speziell über die Ziele der apologetischen Schriftstellerei

[1] Vgl. O. Scheel, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 1, 575; Harnack, DG 1, 497 f.

klar zu werden, ist dies: Die Apologeten verfolgen nicht ein Ziel, sondern mehrere; diese aber erfassen sie durchaus nicht immer bewußt und klar, noch ist das Streben zu ihnen hin endgültig. Ihre Arbeit ist nicht der Ausdruck eines klar gesehenen Programms. Wie ihre Stellungnahme im einzelnen so oft an unzweideutiger Bestimmtheit zu wünschen übrig läßt, so die Ziele, die sie mit ihrer Arbeit erreichen wollen. Wenn man die tatsächlichen Verhältnisse und alle Motive, die wir irgendwie festzustellen in der Lage sind, berücksichtigt, so wird man sagen müssen, daß wir den konkreten Verlauf, der im Einzelfall diese Männer zur Beschäftigung mit der Apologetik führte, nicht kennen, daß sie auf der andern Seite uns keinen Anhaltspunkt für die Annahme bieten, daß sie sich über die, sagen wir einmal welthistorische Bedeutung ihres Beginnens klar gewesen, oder auch nur etwas davon geahnt hätten. Diese Männer sind noch recht wenig[2] darauf eingestellt, über die Einzelarbeit hinaus ihre Absichten und Arbeiten auf die letzten, tiefsten Beweggründe zurückzuführen. Das ist erst auf einer höheren Stufe möglich. Hier am Anfang war praktische Arbeit zu leisten, und ihre Lösung im einzelnen beschäftigt diese Männer vollkommen. Die praktische Arbeit wird da getan, wo sie eben notwendig wird: Ihre Notwendigkeit aber ergab sich in diesem Falle aus den „Anklagen" und aus der Verfolgung. Hat man auf diese Art das Beschränkte in der Zielstrebigkeit der Apologeten fest betont, dann bin ich gerne damit einverstanden, daß man sagt, im zweiten Jahrhundert (nach der ersten, rein religiösen Epoche) werde die Notwendigkeit empfunden, das Verhältnis des Christentums und der Christen zur Welt (nicht nur zur Bildung!) zu bestimmen, so daß als allgemeines Ziel des positiven Strebens der Apologeten sich dies ergibt: dem Christentum seine Stellung anzuweisen in der Welt- und Zeitgeschichte.

Ähnlich ist über die Frage nach den Adressaten der Apologien zu urteilen. Man verbaut sich unbedingt das Verständnis dieser Schriften, wenn man sie als an einen Adressaten gerichtet auffaßt, der dann mit den ausdrücklichen Angaben am Eingang der einzelnen Schriften zusammenfallen würde. Vielmehr: wie der Kampf gegen das Christentum gleichzeitig geführt wurde vom Staat und von den verschiedenen Schichten der heidnischen Gesellschaft, so sind sie auch alle zusammen und abwechselnd die Adressaten, an die sich die verschiedenen Ausführungen wenden.

Wenn wir zunächst die taktischen Ziele — ob Angriff,

[2] Ich bitte das Bedingte dieser Negation nicht zu übersehen. Die Kapitel VIII—XI lehrten uns die notwendigen Einschränkungen kennen.

Verteidigung, Retorsion — nicht in unsere Betrachtung einbeziehen, so bietet sich zur Gewinnung einer Ausgangsbasis die schon öfters angezogene Zweiteilung der Haltung des Feindes an: die Behandlung und die Beurteilung der Christen durch die Heiden. Für die Apologetik ergaben sich daraus, wie gleichfalls bemerkt wurde, zwei Hauptaufgaben: erstens der Kampf um das Existenzrecht; zweitens die Widerlegung der Beschuldigungen. Um einen kurzen Ausdruck zu wählen, der Apologetik war gestellt ein praktisches und ein mehr theoretisches Ziel.

Der Inhalt des praktischen[3] Zieles ist durch das Kapitel über den Existenzkampf (Bd. 1, 16—73) hinreichend bestimmt.

Das theoretische Ziel jedoch war seiner Natur nach wandlungsfähig. Es konnte Mittel zum praktischen Endziel sein; es konnte auch selbst Endziel, als solches aber wieder verschiedenen Inhalts sein. Die Widerlegung der erhobenen Anklagen konnte in der Tat eine Rechtfertigung der Christen und des Christentums bezwecken; sie konnte auch den Schwerpunkt legen auf die Mitteilung des christlichen Glaubens- und Lebensgutes an die Außenstehenden; und diese Mitteilung selbst konnte auch wohl über die durch sie erreichte Widerlegung hinaus direkt protreptische, auf die Missionierung zielende Wendung nehmen.

Tatsächlich wurden — von den einzelnen Schriftstellern in ungleicher Weise — diese verschiedenen Ziele sämtlich neben- und miteinander, in wechselnder Betonung des einen oder des andern als Hauptmotiv, angestrebt.

Da T. auch in diesen Dingen in gewissem Maße der Erbe seiner sämtlichen Vorgänger ist, gebe ich zunächst eine Darstellung über die Ziele der Apologetik bei den Griechen[4].

II.

1. Es wurde schon betont, daß den Griechen das Verständnis des römischen Geistes der Gewalt und der Tatsächlichkeit nicht besonders lag. Ihrem Genius kam Untersuchung und demgemäß Belehrung oder auch noch (in einem beschränkten Umfang!) Polemik viel mehr entgegen als nüchterne, juristisch unterbaute Realpolitik. Daß immerhin auch ihnen ein irgendwie praktisches

[3] Daß T. immer eines wirklichen Zieles wegen geschrieben hat, und nie nur als Literat gearbeitet hat, dafür ist sein ganzes Schrifttum Beleg. Es ist samt und sonders stoßweise aus äußeren Anlässen heraus entstanden, immer mit der Zielrichtung irgendwie und irgendwo einzugreifen.

[4] Wie sehr eine genaue Fixierung dieses Problems nötig und berechtigt ist, zeigt beispielsweise die geistreiche, instruktive, aber doch in ihrer gleichmäßigen Verallgemeinerung zu unbestimmte Übersicht, die Puech im 1. Kap. seines Buches über die griechischen Apologeten gibt.

Ziel vorschwebt, braucht in dieser Allgemeinheit nicht mehr bewiesen zu werden. Das Dasein ihrer Apologien genügt[5]. Aber bezeichnend für die Auffassung, die die Griechen von der Lage des Christentums und demgemäß von ihrer Aufgabe hatten, ist es, daß das eigentlich praktische Ziel beinahe nur am Anfang und Ende ihrer Schriften wirklich klar heraustritt; der Verlauf der Hauptuntersuchung dagegen läßt es vollkommen zurücktreten.

2. Aristides[6] läßt wohl durchblicken, daß er gegen den Staat den Kampf aufnimmt[7]. Aber was er bietet, ist, wie wir sahen, lediglich eine populär-philosophische Untersuchung, als deren Ziel er 2, 1 angibt: „zu sehen, welche von dem Menschengeschlecht an der Wahrheit über die Gottheit teilhaben, und welche am Irrtum". Man sieht bald, daß Aristides vor allem und von ganzem Herzen Missionsprediger[8] ist, der den Heiden die rechte γνῶσις θεοῦ bringen will. Er hat sich eine philosophische Definition der Gottheit geformt — oder sie übernommen — und mißt an ihr die Gottheitsvorstellungen der Barbaren, Juden und Christen, um diejenigen der letzteren als allein genügend herauszustellen. Als sein Ziel bezeichnet er dann die Vermittlung dieses Resultates an die Heiden, damit sie sich vom „Irrtum" zur „Wahrheit" bekehren[9]. Der Form nach ist sein Werk eigentlich eine Theodizee, eine „pilosophische" Apologie, eine wirkliche Untersuchung, nicht einfach unbedingtes Behaupten und Verteidigen[10].

---

[5] Vgl. oben Bd. 1, 17 ff.

[6] Kerygma Petri ergibt wenig für unsere Zwecke; doch spricht es zweimal die Propagandapflicht aus durch die Wiederholung des Auftrages des Herrn an die Apostel, „damit keiner eine Entschuldigung habe" (Fragm. 6 u. 7; Preuschen 90).

[7] S. die dedicatio an die Kaiser und die Anrede 5, 3; 7, 1. 4; 13, 1. 6; 15, 1. 12; 16, 4, wo er sagt, er habe in Kürze Ew. Majestät den Wandel und die Wahrheit der Christen kundgetan; vgl. 17, 3 f. 6. Der Kaiser wird überhaupt in die Abhandlung nur so weit hineinbezogen, als dieselbe an ihn formell adressiert ist und er deshalb häufiger angeredet wird. Nichts wird ihm zur Last gelegt, ihm in Nichts entgegengetreten. Der Ton ist durchaus devot, ohne aber über einige kleine Verbeugungen an die, „die der Wahrheit geneigt sind", hinauszugehen. Auf die Art der Darstellung und auf den Inhalt hat diese Adressierung weiter keinen Einfluß ausgeübt. Wenn in größerem Umfange eine Beeinflussung des Kaisers angestrebt wird, so erscheint dieser sozusagen nicht als politischer Faktor, der die Macht in Händen hat, von dem man aber auch Gerechtigkeit fordern darf, sondern als „Philosoph", den man durch Darlegungen verschiedener Art überzeugen will. Der gesamte Gedankengang ist von Politik so weit wie möglich entfernt.

[8] Dabei darf man auf Prediger = Redner keinerlei Nachdruck legen. Aristides nennt bezeichnenderweise nirgends seine Apologie eine Rede. Er will nur „vorbringen". Ganz anders verhält sich hierin Tatian und manchmal Justin (1 Ap 1, 1 [Go 26]): τὴν προσφώνησιν . . . πεποίημαι.

[9] Aristides 17, 3. 7. 8; 16, 4 f. 8; 15, 6 (Go 20 Z. 4 u. 3 von unten).

[10] Das Kapitel über den Glauben und das Leben der Juden (Kap. 14) ist hierfür bezeichnend; desgleichen der Umstand, daß Aristides sich gelegentlich den Christen scheinbar ebenso objektiv gegenüberstellt wie den Barbaren und Griechen; vgl. 2, 7 u. Bd. 1, 374.

Das Vorgehen gegen den Polytheismus ist gleichermaßen viel mehr Disputation als Polemik. Dazu paßt genau die Tatsache, daß bei Aristides „die sehr konkreten und juristisch formulierten Anschuldigungen", wie sie gegen die Christen im Schwange waren..., kaum (vgl. 17, 22!) berührt werden.

3. Viel komplizierter, die tatsächliche Gesamtlage bereits mehr zum Ausdruck bringend, gibt sich die Zielstrebigkeit bei Justin. Er entwickelt die rein darlegenden Partien noch viel mehr in die Breite als Aristides, tut aber zugleich schon einen energischen Schritt dem praktischen Ziele zu.

Justin gibt ausdrücklich als formelles Ziel an: „Für die ungerecht gehaßten und verfolgten Christen gerechtes Urteil (*κατὰ τὸν ἀκριβῆ καὶ ἐξεταστικὸν λόγον τὴν κρίσιν ποιήσασθαι*) und gerechte Behandlung zu fordern" (1 Ap 2, 3; vgl. das ganze Kap. 1 u. 2; desgl. 4, 2). Dieses praktische Ziel tritt auch im Verlauf der Apologie noch einige Male heraus[11]. Es ist eine durchaus ungeschminkte Rechtsforderung, die dem praktischen Ziele maßgebende Bedeutung zuschreibt und die faktisch noch zum Ausdruck kommt in der Dedikation („an Euch richte ich für die Christen diese Bittschrift"), in den Ausführungen über die Namensverurteilung, der Beifügung des Hadrian-Reskriptes, und mehreren Teilen der zweiten Apologie (vgl. 2 Ap 12 Schl.). Allerdings, wie schon bemerkt, diese Rechtsforderung hat nicht genügende Durchschlagskraft. Man lese 1 Ap 68! Hier am Schluß der Apologie, wo alle Funken sprühen müßten, spricht der „philosophische" Justin in aller Gemütsruhe seine Forderung folgendermaßen aus: „Wenn Euch nun dieses... erscheint... als eitles Gerede, so verachtet es als törichtes Zeug, verhängt aber nicht... den Tod!" T. verwendet den gleichen Gedanken an ähnlicher Stelle (Ap 46); aber was grollt da alles in Neben- und Untertönen mit, und welch gewaltig steigernden Schluß bietet er dann im letzten Kapitel! Ähnlich zurückhaltend ist die Bedeutung der Kaiseradressierung an der Spitze der Apologie zu beurteilen; sie ist für Justin mehr, aber nicht viel mehr als eine Formel[12]. Sie hat jedenfalls auf das Corpus der Apologie keinen gedanken- oder formbildenden Einfluß gehabt. Weder wurde daraufhin eine gewisse juristische Note allen Gedanken aufgedrückt, noch schwebt das Bild der angeredeten Majestät dem Apologeten dauernd vor[13], wie etwa dem Athenagoras, der so oft seine untertänigste Verbeugung vor den Kaisern wiederholt.

Welchen Weg geht nun Justin, um dieses Ziel zu erreichen? Es besteht keine Veranlassung, eine besondere Ehrenrettung der Kompo-

[11] 1 Ap 12, 11 (Go 33); 16, 8—14 (Go 37 f.); 17 ganz (Go 38); 68, 1 f., wo als letztes Mittel zur Erreichung des praktischen Zieles die Drohung mit dem Gericht erscheint (vgl. auch 16 a. a. O.).

[12] Damit verlieren die gegen die Echtheit der Dedikation vorgebrachten Gründe zum großen Teil ihre Bedeutung. Denn ernst genommen passen die Epitheta der Dedikation mit ihrer schmeichlerischen Betonung der kaiserlichen Wahrheitsliebe äußerst schlecht zu den unmittelbar folgenden Ausführungen des Kapitels 2, die gerade diese Wahrheitsliebe stark bezweifeln. — Zu der Bemerkung über die Gerechtigkeitsliebe der Herrscher in der Dedikation ist zu vergleichen Sapientia Salomonis, die 1, 1 beginnt: Liebt Gerechtigkeit, die ihr die Erde regiert.

[13] Die einfache Anrede kehrt allerdings sehr oft wieder; für ihre Bewertung gilt Ähnliches wie für Aristides.

sition der Apologien des „Philosophen" Justin vorzunehmen. Aber man muß anerkennen, daß ein einheitliches Prinzip in konsequenter Durchführung die gesamten Ausführungen beherrscht, und zwar zeigt die Art des Prinzips durchaus, wenn wir den Ausdruck anwenden wollen, philosophisches, wissenschaftliches Gepräge.

Justin hat, so sahen wir, eine geradezu leidenschaftliche Verehrung für das „Vernunftgemäße", für die Wahrheit; er empfindet ihren Besitz als heilige Verpflichtung seinen Mitmenschen gegenüber[14]. Damit war für ihn die Aufgabe weitgehender Aufklärung der Gegner über christliches Leben und christliche Lehre von selbst gegeben. Die Erfüllung dieser Aufgabe bezeichnet denn auch im wesentlichen den Weg, auf dem er das praktische Ziel erreichen will.

Beide Apologien tragen diese Zweckbestimmung an der Stirn, am deutlichsten die zweite, die ja wesentlich durch einen Einzelfall der Verfolgung angeregt, gegen Derartiges Front machen will und dieses Ziel durch häufige Erwähnung der Verfolgung (als Parallele auch die Verfolgung der „Vernünftigen" v o r Christus) fortwährend hervorhebt. Demgemäß betont sie gleich im ersten Satz, daß „diese Reden" z u m B e s t e n der Römer *(ὑπὲρ ὑμῶν ὁμοιοπαθῶν ὄντων καὶ ἀδελφῶν)* abgefaßt seien. Der Weg ist hier zweckmäßig, weil sich der Apologet in den 15 Kapiteln dieser Schrift nur wenig auf den Lehrgehalt des Christentums einläßt.

Eigenartiger und bezeichnender ist die Einstellung in der ersten Apologie. Justin bestimmt dort in Kap. 3 (also relativ kurz nach der praktischen Forderung der zwei ersten Kapitel) sein Ziel ausdrücklich so: „Unsere Aufgabe ist es also, in unser Leben und in unsere Lehre allen Einsicht zu verschaffen"[15]. Er tut das, um nicht mitverantwortlich für die Fehler und den Unglauben der Heiden zu werden[16], denen nunmehr „keine Entschuldigung" mehr bleibt. Diese Auffassung kehrt oft wieder. Noch am Schlusse der Apologie sagt er, daß er nicht fordern, sondern überzeugen wolle. Und gerade diese Äußerung an dieser Stelle, wo bei der Anfügung des Hadrian-Reskriptes eigentlich das praktische Ziel und der juristische Ton heraustreten mußten, zeigt, wie wenig Interesse oder sagen wir besser Verständnis im Rahmen der Gesamtarbeit Justin dem Rechtsstandpunkt entgegenbringt[17], und wie naiv er allgemeine Erörterungen

---

[14] Dial 82 (Go 194, 23 f.); 38, 2; 1 Ap 61, 1; 1 Ap 23, 2: Christus hat uns diese Lehren gegeben zur Umwandlung und zur Hinaufführung des menschlichen Geschlechts (Go 42). Vgl. Anm. 15. Solchen Befehl uneigennütziger Hingabe an die Menschheit auszuführen befähigte ihn ganz besonders das tiefe Bewußtsein, daß die Demut ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Lebens sei 1 Ap 16 (besonders Satz 4). Vgl. weiter unten im Text.

[15] 1 Ap 3 Schl.; 1 Anf.; 53, 1 (Go 63 f.); 12, 11 (Go 33); 67 Schl.; 53, 12; 55, 8; 68 Anf.

[16] Kap. 3 und 4 und die angeführten Stellen der Anm. 15. Ganz besonders deutlich kommt dieser Justin völlig vertraute Gedanke zum Ausdruck 1 Ap 55, 8 (Go 67): *Καὶ διὰ λόγου οὖν . . . προτρεψάμενοι ὑμᾶς ἀνεύθυνοι οἴδαμεν λοιπὸν ὄντες, κἂν ὑμεῖς ἀπιστῆτε.*

[17] Auch die Aufforderung 2 Ap 14 und 15 Anf. an die Kaiser, die Apologie zu unterschreiben und zu veröffentlichen, will viel mehr auf die Sinnesänderung der Heiden als auf Abänderung der Verfolgungsmaßnahmen hinarbeiten.

dem Wert positiver Gesetzesbestimmungen voransetzt! „Obwohl wir nach dem Schreiben des großen ... Hadrian ... fordern könnten, daß ihr die gerichtlichen Untersuchungen unserm Gesuche entsprechend abhalten laßt, so wollten wir doch nicht unsere Bitte auf diese Entscheidung Hadrians gründen, sondern haben vorstehende Ansprachen und Darlegung verfaßt ..." [18].

In schlichter und ergreifender Weise kommt wiederum dieser Geist, dem Aufrichtigkeit, Sanftmut und Mitgefühl mit allen Menschen tief eingeprägt sind, in der zweiten Hälfte von Kap. 3 (bzw. 4; Go 81—82), und dann noch einmal im Schlußkapitel der zweiten Apologie zum Ausdruck: Einzig zu dem Zweck, „andere" zu seinem Sinn zu bekehren, hat er seine Apologie verfaßt: „Und so schließen wir denn hier, nachdem wir getan haben, was in unseren Kräften stand, und auch gebetet haben, daß alle Menschen auf Erden der Wahrheit möchten gewürdigt werden" [19].

Man wolle nun beachten, daß dieses Streben nur in sehr bedingter Weise zusammenfällt mit T.s Motto „ne ignorata damnetur veritas". T. will, unbeschadet dessen, was oben Kap. XI ausgeführt wurde, vor allem Selbstrechtfertigung, Sieg [20]. Justin will auch das, aber darüber hinaus drängt es ihn zu wirklicher Belehrung, zur Bekehrung. Sein Motiv ist die Liebe, von der Aristides einfach und schön sagt, daß sie die Triebfeder der Propagandatätigkeit der Christen sei [21]. In beinahe allen zitierten Stellen kommt der Wille zum Bekehren zum Ausdruck; und da die Heiden dieselbe Natur wie die Christen besitzen

---

[18] 1 Ap 68. Justins Hauptziel ist und bleibt es somit, zu überzeugen von der Wahrheit, und dies hauptsächlich um der Wahrheit willen. Weil Geffcken dieses Ziel nicht genügend berücksichtigt hat, wird er Justin nicht gerecht; er wollte Justins Schlagfertigkeit prüfen, wo Justin gar nicht „schlagen" will. Ich stimme ihm darin bei, daß die ganze Apologie (zum Teil!) nur eine Sammlung ist von allgemeinen Gedanken; aber daß diese Gedanken nur von außen angeeignet seien, stimmt nicht mehr ganz. Zum mindesten darf man den lebendigen Trieb in Justin nicht übersehen. Justins Natur ist es — in kleinem Umkreis — zu philosophieren. Sein Hauptrüstzeug an positivem Material ist der Bibeltext, und daß er sich darin so gründlich umgesehen hat, spricht doch wohl eher für seine Selbständigkeit auch trotz des Schnitzers betreffs Herodes. Eine wirklich tiefe wissenschaftlich-philosophische Bildung allerdings zeigt er so wenig wie die anderen Apologeten.

[19] Entsprechend 1 Ap 57, 1 b (Go 67): wir suchen unsere Verfolger zur Sinnesänderung zu bewegen; vgl. die Aufforderung zur Bekehrung 1 Ap 18 Anf. durch Drohung mit dem ewigen Gericht. Der beste in die Augen springende Beweis für alles das sind die das gesamte Corpus der Apologie in so ermüdender Weise überwuchernden Weissagungen und Herrnsprüche, die sich inmitten der strengen Zurückhaltung der übrigen Apologeten nur aus dem eben bezeichneten Streben erklären. — Um das Bild Justins nicht zu fälschen, darf nicht vergessen werden, daß auch bei ihm mitunter kleinliche persönliche Motive mitspielten, wie z. B. seine Gegnerschaft gegen Simon Magus, auf den er sehr schlecht zu sprechen war; dessen Standbild umgestürzt zu sehen (1 Ap 56 Schl.) und seine Autorität tüchtig zu zerzausen (2 Ap 8), mochte Justin fühlbare Genugtuung gebracht haben.

[20] Nur in Scap nähert er sich stärker dem Standpunkt Justins; s. unten S. 148 ff.

[21] Aristides 15, 6 (Go 20 Z. 4 u. 3 von unten).

(2 Ap 1), so rechnet auch Justin mit einem gewissen, allerdings beschränkten Erfolge seiner Arbeit (44, 13; vgl. 55 Schl.).

Auch in der Art und Weise konstatieren wir starke Unterschiede zwischen dem Philosophen aus Athen und dem Rhetor aus Karthago. Während T. das praktische Ziel unbeirrt durch alle Probleme hindurch im Auge behält und möglichst alle Gedanken darauf hin orientiert, führt Justins Weg alsbald nach den Einleitungskapiteln durch weite Umwege; das Ziel schwindet aus dem Bewußtsein, und der Weg, die Beweise werden zum Selbstzweck. Die langatmigen Darlegungen lassen wohl die objektive, vernunftmäßig abwägende Methode ruhiger Untersuchung vorteilhaft hervortreten; aber es kann nicht übersehen werden, daß diese objektive Methode, die ihre Absichten ausführlich erklärend vor dem Leser ausbreitet[22], oft allzusehr der Wirkung entbehrt und die nötige Spannung nicht zu vermitteln vermag. Die Apologie wird auf allzu weite Strecken zu einer Mitteilung.

T. ist daneben der ungestüm aufbegehrende Behaupter, der im Grunde nicht einmal so sehr, so möchte man sagen, Untersuchung verlangt, als beinahe froh ist, aus dem Fehlen der Untersuchung Kapital gegen den Gegner gewinnen zu können. Justins Art, das Corpus seiner Apologie mit Beweisen der christlichen Wahrheiten zu füllen, ist „wissenschaftlicher" als die des Römers, der die praktisch und polemisch ergiebigeren Stellen hervorholt, aber dem bezeichneten Ziel nicht entsprechend. Mit einem Wort, Justin doziert, Tertullian streitet; aber auch: Justin langweilt, während Tertullians mächtiges Organ gewaltig mit sich reißt. —

Jene Darlegung der eigenen Lehre, die wir auch schon bei Aristides konstatierten, ist an und für sich ein altapologetisches Motiv. Aus proselytenmacherischem Geist entsprungen, gehörte es bereits zum eisernen Bestande der jüdischen Apologetik[23]. Wir konstatierten aber, daß Justin diesem Motiv alles egoistisch Abstoßende, das letzten Endes nur eigene Rechtfertigung und eigenen Triumph ins Auge faßt, genommen hat[24].

Wegen der starken Betonung des theoretischen und der schwachen Herausarbeitung des praktischen Zieles wird bei Justin eine eigen-

---

[22] Es ist wirklich eine „offene" Darlegung, wie Justin selbst Kap. 17 einen Ausschnitt seiner Darlegungen nennt. Demgegenüber ist T. unübertrefflicher Meister in jeder Art der Andeutung.

[23] Über den Missionstrieb im AT vgl. Deuteron 4, 5 ff.; 1 Reg 8, 41—44; Jes 11, 9; 42, 1—4. 6; 49, 1—6; 55, 4 f.; 60, 3; 2, 2—5; 56, 1—8; Sap Salomonis 1, 1 ff.; 6, 1 ff.; 6, 10; Eccli will den Heiden die jüdische Religion als eine göttliche Philosophie näher bringen; Aristeas-Brief 187—301; Philo, Vita Mosis 2, 138; Henochbuch 29. M. Friedländer 19 f. 27. 87. 138; Schürer 3, 163 und Anm. 47; 164 f.; 554 (über die doppelte Art jüdischer Propaganda: sie will 1. Anhänger für den jüdischen Glauben gewinnen, 2. Stimmung machen für die Ehre und das Ansehen des jüdischen Namens). Harnack, Mission 1, 19. Vgl. Bd. 1, 256.

[24] Zu alldem paßt genau, daß in den 12 ersten Kapiteln der ersten Apologie (der zweite Beweiskreis von Kap. 13 ab kommt hier überhaupt nicht in Betracht) sich kein selbständiger direkter Angriff auf den Polytheismus findet. Höchstens, soweit die Kritik zur Begründung der ablehnenden Haltung z. B. gegenüber dem Statuenkult (Kap. 9 oder Kap. 4 Schl.) nötig ist, finden sich aggressivere Momente.

tümliche Schwierigkeit, die sich später bei T. so stark bemerkbar, und ihm auch, wie wir noch sehen werden, zu schaffen macht, nicht fühlbar: der Gegensatz zwischen dem Verlangen nach dem Martyrium (das für die Christen gar kein Leid, sondern höchste Glückserfüllung sei) und dem Streben, die Verfolgung und damit das Martyrium zu beseitigen. Justin kann seine Martyriumsfreudigkeit ruhig bekennen und den Gegnern entgegenhalten, daß sie mit der Verfolgung sich selbst das Urteil sprechen, daß sie dagegen die Christen wohl töten, ihnen aber nicht schaden können [25], ohne eine höhnische Antwort, wie man sie T. entgegenhält [26], befürchten zu müssen.

Einen weitern Beitrag für Justins Zielrichtung bietet uns seine allgemeine Haltung zum Heidentum. Bei der Analyse der einzelnen Probleme stellten wir fest, daß Justin, wie es auch zu seiner eben geschilderten belehrenden Haltung gut paßt, dem Heidentum mehrfach wertvollen Besitz zuerkennt. Darin liegt ein gewisses Entgegenkommen, trotzdem dieser Besitz durchaus als übernommenes christliches Gut bezeichnet wird [27]. Er will nicht nur die Draußenstehenden zu sich herüberziehen, er zeichnet ihre Position gleich so, daß sie vom Christentum an einzelnen Punkten nicht so gar weit abliegen. Er nimmt auch Bezug auf einzelne Parallel-Anschauungen der Heiden, um sie für eine Angleichung zu benutzen [28]. So sagt er 1 Ap 18 Schl.: „Soviel wie allen heidnischen Schriftstellern könne man auch den Christen glauben." Ebenso bedeutet es, im Lichte der gesamten Anschauungen Justins betrachtet, immerhin eine gewollte und nicht nur äußerliche Anerkennung und Annäherung an das Heidentum, wenn er nach Anführung der Meinungen heidnischer „von Euch geschätzter Dichter und Philosophen" über ein Fortleben des Menschen nach dem Tode die christlichen Anschauungen ausdrücklich als mit den heidnischen übereinstimmend (nur erhabener als jene) bezeichnet [29].

Allerdings wissen wir ja, daß neben diesen Gedanken (oft unvermittelt) ausschlaggebend andere stehen, die das Bewußtsein zum Ausdruck bringen, daß nur das Christentum Wahrheit besitzt, und dadurch den Wert der eben berührten Parallelen bedeutsam einschränken [30].

---

[25] 1 Ap 2, 1; 39, 3; 45 Schl.; 57, 2 Zustimmung zur Erzählung aus 2 Ap 2.

[26] Ap 50, 1: cur querimini . . . cum diligere debeatis eos, qui . . .

[27] 1 Ap 23, 1 Schl.; 60, 10. — Auch die den christlichen verwandten heidnischen Religionsanschauungen und Religionseinrichtungen (Göttersagen, Heilungen, jungfräuliche Geburt, kultische Waschungen) werden nachdrücklich als dämonische Nachäffungen des von den Propheten vorher verkündeten Christentums erklärt. 1 Ap 62 u. ö.

[28] 1 Ap 8 Mitte das den Apologeten so geläufige Beispiel: bei den Heiden Ausübung des Gerichtes durch Rhadamanthys und Minos, bei den Christen durch Christus.

[29] 1 Ap 20: Wenn wir behaupten, daß alles von Gott geordnet ist, so wird man erkennen, daß wir einen Satz Platons aussprechen. — Viele ähnliche Angleichungen in den Kapiteln 20—22. — Eine Einschränkung und doch starke Anerkennung steht 2 Ap 13: „nicht als ob die Lehren Platons denen Christi fremd seien, sondern, weil sie ihnen nicht in allem gleich kommen. . .". S. auch Bd. 1, 375.

[30] S. oben Bd. 1 a. a. O. — Wahrscheinlich muß man die beiden Arten so vereinigen, daß für die Annahme der christlichen Lehre durch die Heiden

4. Tatian hat für die Ausführung seiner apologetischen Gedanken die Form eines *λόγος πρὸς Ἕλληνας* benutzt. Er steht damit formell außerhalb der Entwicklungsreihe, die von Aristides und Justin über Athenagoras zum Apologeticum Tertullians führt[31]. Sein Adressat ist von vornherein formell ein wesentlich anderer als bei den übrigen griechischen Apologeten.

Trotzdem bleibt, sofern man die gesamte Einstellung in Betracht zieht, der wesentliche Unterschied der apologetischen Einstellung[32] nur Sache der Form. Wir sahen bisher, und das gleiche gilt in gewissem Maße auch noch für Athenagoras, der den Typus der *ἀπολογία* am reinsten hat, daß die Adressierung an die Kaiser den Inhalt der Darlegungen nicht durchgehend und wesentlich bestimmt; daß anderseits auch in den eigentlichen Apologien das Heidentum in seiner Gesamtheit in die Auseinandersetzung einbezogen wird. Und so steht Tatian trotz der verschiedenen Orientierung durchaus in der Traditions- und Entwicklungslinie der übrigen Apologeten drin. Die apologetische Orientierung variiert kaum weniger innerhalb des *ἀπολογία*-Typus selbst als zwischen diesem und dem *λόγος πρὸς Ἕ.*-Typus[33].

Wie Justin an den Anfang der Apologie als programmatische Zusammenfassung seiner Ziele eine energische Forderung an die Adressaten stellt, so scheint Tatians Oratio, nach der Anfangspartie zu urteilen, ausdrücklich zum Angriff bestimmt zu sein. Diese leidenschaftlich hineinfassende Einleitung ist ja nichts als ein geharnischter Kampfruf gegen das Heidentum, bzw. gegen die gesamte heidnische Kultur, und speziell gegen den hellenisch heidnischen Kulturdünkel. Dieser Stolz der Gegner taucht tatsächlich überall in der Oratio auf, und demgemäß bleibt auch der Angriff wach[34]. Bardenhewer (1, 267 f.) hat mit Recht sagen können, es sei „die charakteristische Eigentümlichkeit der Rede die Schroffheit und Bitterkeit, mit welcher der Verfasser sich als einen Verächter und Verfolger alles dessen proklamiert, was überhaupt nur griechisch heißt".

Aber wie bei Justin jene Forderung im Verlauf des Werkes

---

die Parallelen nicht ausschlaggebend sind. Hier tritt die eigene Wahrheit und der Beweis allein und vollwertig ein. Aber für die Duldung und die Gleichheitsforderung in der Behandlung seitens der Heiden genügte die Konstatierung der Parallelen.

[31] Gleichfalls formell ist am nächsten an Tatian heranzurücken Tertullians 1 Nat 8—20; doch liegen auch hier starke Differenzen vor; Tertullian wendet dort rein konstatierende Retorsion (s. unten S. 119) an, Tatians *σύγκρισις* weiß davon nichts.

[32] Die Art der Tatian besonders interessierenden Probleme läßt die Verschiedenheit viel stärker hervortreten und macht seine Oratio zu einem ganz eigenartigen, sehr interessanten Gebilde. Man könnte sie etwa als Propagandaschrift oder Propagandarede gnostisch interessierter christlicher Kreise bezeichnen.

[33] Die starke Verwandtschaft der Apologie des Aristides, der formell den *ἀπολογία*-Typus benutzt, mit dem Wesentlichen des *λόγος πρὸς Ἕ.*-Typus, dessen Mittelpunkt ein einfacher Vergleich zwischen Christentum und Heidentum ist, zeigt besonders stark, wie fließend hier die Grenzen sind.

[34] Ihn übersieht Lagrange im Anschluß an Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien (Paris 1903) vollständig.

stark zurücktritt, so ist auch bei Tatian der Angriff nicht, wie es Lagrange 71 wieder neuerdings behauptet hat, der Leitfaden, der seinen Weg kennzeichnet. Schon der direkte Angriff der Kapitel 1—3 steht nicht um seiner selbst willen da; er soll, wie der Text es sagt, der aus Dünkel und Überhebung hervorgegangenen Verfolgung und falschen Einschätzung des Christentums die Grundlage nehmen. Das ist der Selbstzweck: Verteidigung des christlichen Besitzes im Bewußtsein der Gegner.

Daß diese Deutung richtig und bedeutsam ist, und daß mit ihr nicht etwa nur eine fragliche Nuance künstlich konstruiert ist, dafür ist der beste Beweis der stark protreptische Charakter der Oratio [35], der mit der Leidenschaftlichkeit der eben angezogenen Angriffe so eigenartig kontrastiert:

Im vorletzten Satz seines Werkes (42, 1 [Go 305]) sagt Tatian, daß er sein Werk als Verkünder, bzw. Prediger, also als Missionar für die Bekenner des Griechentums (= Heidentums) zusammengetragen habe. Er hat damit zur Ausführung gebracht, was er am Eingang des Hauptteiles (4, 5 Schl. [Go 271 letzter Satz]) angekündigt hatte: „Ich will unsere Lehren (τὰ ἡμέτερα) auseinandersetzen." Und zwar wird durch einzelne Bemerkungen und die Gesamthaltung innerhalb des Werkes jenes „für euch" nicht so sehr negativ (Wegräumen falscher Ansichten) als positiv gewendet: Belehrung des Gegners, Mitteilung eigenen Besitzes ist das tiefere Ziel trotz der vielen scharf polemischen Teile. So merkwürdig es klingen mag, der turbulente Tatian ist hier durchaus treuer Schüler seines Lehrers Justin. Den weitaus größten Teil seines Werkes bildet die positive Darlegung [36], und zwar durchaus nicht nur, wie es geplant war [37],

---

[35] Kapitel 1—3 sind Angriff (im angegebenen Sinn). Der Hauptteil bringt: (1.) positive Darlegungen über den christlichen Glauben 4, 3—20 (Gott, Engel, Mensch, Schöpfung, Dämonen), die allerdings durchsetzt sind mit Angriffen auf die Dämonen und die von ihnen ausgeheckten bösen Künste der Mantik. Die Besprechung der Befreiung der Seele vom materiellen Geist und ihrer Wiedervereinigung mit dem göttlichen Geiste ist dagegen beinahe ausnahmslos positiv „gnostische" Darlegung. — (2.) Weitere Angriffe auf Götterlehre, Theater, Philosophie, Ethik und Gesetzgebung stehen in den Kapiteln 21—30. — (3.) Der Altersbeweis 31, 1—6 und 36—41 ist wieder mehr Verteidigung. — (4.) Die Vorwürfe auf Unzucht usw. werden sowohl verteidigend als durch Angriff („Künstlerkatalog") behandelt. Noch im letzten Satz geht Tatian gegen den gegnerischen Dünkel an, wenn er auftrumpfend sich den Barbarenphilosophen nennt. — Weitere Belege 17, 2 (Go 284 Z. 10 ff.): „Setzt nicht höhnend eure Torheit an die Stelle der Wahrheit; 19, 5. 11; 21, 1. 3; 26, 4; 30, 4; 35, 4.

[36] S. Anm. 35. Or 30, 3 Schl. und 4 machen eine Einschränkung in der aber schließlich doch nur die bekannte Überzeugung zum Ausdruck kommt, daß selbstverständlich nur das Christentum wirkliche Wahrheit besitzt: der ganze Besitz der kostbaren Wahrheit soll nur für „die Unseren" gesagt sein. Eine strengere Einhaltung dieser den Heiden vorzulegenden Auswahl wäre von Nutzen gewesen. Tatsächlich nehmen die Darlegungen bei weitem nicht konsequent genug Rücksicht auf das Verständnis der Adressaten. Ganze Gedankenreihen, ganze Kapitel mußten einem Durchschnitts-Heiden unverständlich bleiben. Das Klare, das Geschichtliche, der einfache Gedanke des Monotheismus; alles, was Tertullian mit Bedacht heraushebt, ist bei Tatian

um die Überlegenheit des Christentums über das Heidentum darzutun; sie tritt vielmehr im einzelnen stark lehrhaft auf. Tatian teilt mit, wie die christliche Lehre über Gott, die Engel, Dämonen und Menschen lautet, ohne daß diese Darlegung Schritt für Schritt apologetisch-verteidigend und abwehrend gestrafft wäre.

Die Abwehr — also das eigentlich „apologetische" Moment — erfolgt nach rechts und links nur der Gelegenheit nach [38]. Den Hauptfaden bildet die Darlegung, und ihr unmittelbares Ziel ist die Belehrung und Bekehrung des Gegners: „Schön wäre es, wenn eure Beharrlichkeit im Unglauben ein Ende nähme" [39]. Dieses Bestreben findet sich merkwürdig oft und paßt durchaus schlecht zu dem Bilde, das man sich von diesem Manne als einem verschmitzten, verlogenen, aufgeregten Kopfe gemacht hat [40]. Tatian hat als sein eigenes Ziel und als das Ziel eines jeden — christlichen — Menschen das Suchen nach dem wahrhaft Wertvollen (3, 8), nach der Erkenntnis der Wahrheit, der Wiedererlangung des verlorenen „Heiligen Geistes" (11, 5; 13, 1; 15, 1; 21, 1), das Bestreben, den Zustand des Besiegtseins, des Todes, der Materie abzutun (15, 12; 16, 6), die Unsterblichkeit zu erringen (15, 12), angegeben. Er hatte auf dieses gnostische Suchen

---

nicht mehr als ein Teilchen. Die nicht immer ganz durchsichtigen Gedanken über den Heilsprozeß der Einzelseele überwuchern alles.

[37] Das ist es ja vor allem, was wir bei diesen Männern, wenn wir sie streng als Apologeten betrachten, durchgehend tadelnd feststellen müssen: die Unfähigkeit, die Gedanken in unbeirrbarer Konsequenz zu dem einmal festgesetzten Ziel hinzuleiten. Wir fanden schon reichlich Beispiele. Hier ein weiteres: die von Tatian 4, 5 angekündigte deutlichere Auseinandersetzung der christlichen Lehren ist eine Amplifikation der voraufgegangenen kurzen Darlegung über die Natur und die Erkennbarkeit Gottes und der Ablehnung des Götzendienstes und Opferkultes. Demgemäß sollte diese Amplifikation ebenfalls die eigene Lehre rechtfertigen und die gegnerische kritisieren. Die Darlegung hingegen überwuchert und wird stark Selbstzweck. — Direkt apologetisch bzw. polemisch wird dann aber natürlich die Charakteristik der ehebrechenden usw. Götter verwertet.

[38] Bei Besprechung der Schöpfungslehre (Kap. 5) wird die Anfangslosigkeit der Materie, bei der Auferstehungslehre (Kap. 6) die pantheistische Lehre der zyklischen Welterneuerung, bei der Lehre vom Gericht (ebd.) die Ansicht von Minos . . . zurückgewiesen; 32, 3 mit 33, 1 f. und 34, 1. 7 wollen die Widerlegung des Vorwurfs geheimer, widernatürlicher Unsittlichkeit bringen.

[39] Or 32, 3 (Go 297 Z. 14 f.). Weitere Belege: 12, 11 Schl.: Eilt herbei, die ihr lernen wollt . . . lasset euch . . . unterrichten . . . macht Gebrauch von unsern Lehrsätzen; 12, 12: laßt uns euch belehren, wie ihr es andern gestattet habt; 27, 2—5: duldet uns, wie ihr auch die heidnischen Gegner duldet und anhört; 35, 4; 16, 4—17, 2; 19, 1. 5—11; 19, 12—20, 7 (die Bekehrung für jeden möglich) 21, 4: hört uns wenigstens an, wenn auch nur, als ob wir mit euch um die Wette fabulierten = Tertullian 1 Nat 10—19. 24, 3 Schl.; 9, 5; 31, 3: wo er die Anwendung heidnischer Parallelen als sehr wirksam bewertet, weil die Heiden so mit eigenen Waffen geschlagen werden. Dsgl. 33, 1.

[40] Besonders Geffcken hat hier seiner Kritik die Zügel zu sehr schießen lassen. Kukula hat ihn (in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Oratio in BKV) auf die berechtigte Linie zurückgeführt.

und Sehnen eine Antwort gefunden: das Christentum. Darum will er auch die Heiden diesen Weg der Läuterung führen [41]. Um ihn den Gegnern gangbar zu machen, deshalb sein Kampf gegen ihren Dünkel, viel mehr, als um für sich und seinen Besitz Verteidigung und Rechtfertigung zu finden [42]. Man kann demnach wohl von Tatian sagen, daß er die Menschen zu bekehren sucht, indem er sie zunächst beschimpft, aber der Nachdruck muß unbedingt auf den Bekehrungswillen gelegt werden. Noch weniger darf man ihn wegen dieser Haltung einen Vorläufer Tertullians nennen, bei dem der eigentliche, aufrichtige Bekehrungseifer viel weniger hervortritt [43].

Man hat gesagt (Bardenhewer 1, 264; K. Müller, Kirchengeschichte 1, 62), die Adressaten seien Bekannte Tatians gewesen, denen gegenüber er seinen Übertritt zum Christentum habe rechtfertigen wollen. Das ist nicht unmöglich. Ich sehe aber nicht, was diesen Schluß zwingend machen würde. Ich glaube vielmehr, daß der stark gereizte und aggressive Ton mancher Teile (s. oben) eher gegen eine solche Deutung spricht. Und dürfte man bei einer solchen Zielstellung füglich nicht mehr und Genaueres über den Verlauf dieses Übertrittes erwarten, als Tatian wirklich mitteilt?

Wenn also Tatian in der Betonung des protreptischen Zieles sich unter allen Apologeten in der rückhaltlosesten Weise als „Propagandaredner" gibt, so betont er dementsprechend das eigentliche praktische Ziel so gut wie gar nicht. Er macht ganz gelegentlich Front gegen den Haß (9, 9), gegen die Verfolgung [44], betont seine Martyriumsfreudigkeit, wenn man ihn vom Glauben abbringen will (27, 6; 4, 2 Schl.), erwähnt auch die nach juristischer Art formulierte Anklage auf Unsittlichkeit (33, 1 und Künstlerkatalog), lehnt unter Anerkennung einer „menschlichen" Verehrung den (in den Prozessen geforderten) Kaiserkult ab (4, 12); aber das alles, das, wenn ausgeführt, den nötigen Stoff zu einer Apologie gewöhnlichen Stils ergäbe, liegt so ganz an der Peripherie seiner Gedankengänge, daß es für das Wesen derselben nicht sehr viel bedeutet. Justin hatte schon nach der Einleitung über die Namensverurteilung und neben einigen zerstreuten Bemerkungen gegen das praktische Vorgehen des heidnischen Staates den Schwerpunkt auf die Erörterung der christlichen Lehren gelegt. Tatian hat diese Art in seiner Weise, die allzu große Ausführlichkeit Justins meidend [45], noch mehr herausgearbeitet; er läßt die Frage des Rechtsstandpunktes beinahe ganz beiseite.

Im übrigen aber ist doch Tatian derjenige Apologet, von dem Tertullian in vielen Punkten am meisten gelernt hat.

5. Für Athenagoras ist charakteristisch seine eindeutig klare, man könnte auch sagen nüchtern praktische Haltung. Er läßt das

---

[41] 15, 1; 16, 4. 6; 20, 3 Mitte.

[42] Um den Heiden die Bekehrung zu erleichtern, wodurch sie für die Vergangenheit ihre Unwissenheit eingestehen, erwähnt Tatian, daß er selbst noch jüngst in der Unwissenheit ihr Leidensgenosse gewesen sei 35, 4; vgl. 29, 2.

[43] de Labriolle, T. jurisconsulte 6 f.: c'est (= Tatien) le fondateur de l'apologétique virulente, qui, pour convertir les gens, commence par les injurier. Précurseur de Tertullien . . .

[44] Der erste Satz der Oratio enthält die Zweiteilung: feindliche Behandlung und falsche Beurteilung.

[45] S. dazu Kukulas Bemerkung BKV 12, 17.

protreptische Ziel, wenigstens soweit es direkt angestrebt würde, vollkommen fort. Er gibt eine reine ἀπολογία. Entsprechend der doppelten christenfeindlichen Betätigung des Heidentums (Behandlung und Beurteilung) will er die Verfolgung durch Eingreifen der Kaiser abgestellt sehen [46] und die Beurteilung, die als Grund für jene Behandlung angegeben wird, als falsch dartun. Die Zurückweisung der drei Anklagen wird bewußt aufgefaßt als das Mittel, die Abschaffung der Verfolgung zu veranlassen (vgl. z. B. die beiden Einleitungskapitel und das Schlußkapitel 37). Das praktische Ziel, und zwar ganz in der Form der Abwehr [47], ist also die Hauptsache; es wird auch als solches gleich zu Anfang (1 [Ge 121, 3 f.]) gekennzeichnet: „Diese Rede soll euch den Nachweis liefern, daß wir widerrechtlich und gegen alle Satzung und Vernunft leiden"; und deshalb ist es an den Fürsten, „uns durch ein Gesetz gegen die brutale Behandlung in Schutz zu nehmen" [48].

Der Unterschied zu Justin liegt darin, daß das Ausräumen der Anklagen und Vorwürfe sich nie in lehrhafte Breite verliert. Athenagoras verfügt über das nötige Können, sein Ziel nicht aus den Augen zu verlieren und die Gedankenreihen einheitlich zu orientieren, was gerade bei Justin fehlte.

Dadurch nähert sich Athenagoras Tertullian. Auch darin steht er diesem näher, daß die Vorwürfe als bestimmt formulierte Anklagen gefaßt sind. Dagegen ist es Weiterentwicklung eines von Aristides und auch von Justin überkommenen Erbteils, wenn Athenagoras in durchaus ernster Weise an die Begründung der christlichen Lehren durch den Verstand herangeht. Darin äußert sich eigenes Bedürfnis, aber zumeist, und es ist zur Kennzeichnung des Apologeten Athenagoras wichtig, das zu wiederholen, Verteidigungsabsicht.

Die „philosophische" Art des Athenagoras zeigt sich auch in seiner weitgehenden Paralleltaktik. Auf keinen griechischen Apologeten paßt T.s Notiz aus test an 1 von dem Operieren mit heidnischen Stellen zum Beweis der christlichen Lehren besser als auf ihn. Es liegt nun in dieser Taktik, wenn sie ohne schroffe ausdrückliche Abschüttelung des Gegners so weitgehend verwertet wird, eine nicht zu unterschätzende Annäherung an diesen; so z. B., wenn Athenagoras

---

[46] Athenagoras fordert nicht mehr streng wie Justin; er bittet in manchmal übermäßig devoter Weise. Die Person der angeredeten Kaiser, insofern sie die Herren des Gerichtes und der Gesetze sind (vgl. Dedikation und Kap. 1 u. 2), bleibt dem Apologeten durch die ganze Schrift hindurch gegenwärtig, was wiederum gegenüber Aristides und Justin eine straffere Ausnützung eines überlieferten Elementes und zwar auf das praktische Ziel hin bedeutet.

[47] Athenagoras geht in seiner devoten Zurückhaltung sogar so weit, ausdrücklich zu erklären: ich greife ja die Götterbilder nicht vorsätzlich an, sondern will hiermit nur die gegen uns üblichen Verleumdungen entkräften und eine Rechtfertigung unseres Glaubens geben Suppl 18 (Ge 134, 2 ff.). Damit ist auch gesagt, daß der danach ausgesprochene Wunsch („O möchtet ihr doch . . . auch die himmlische Herrschaft verstehen lernen!" Ge ebd. Z. 4 f.) nicht nur protreptischen, sondern stark defensiven Charakters ist.

[48] Suppl 2 (Ge 121, 22). Der Kennzeichnung der schlimmen äußeren Lage der Christen und dem Nachweis ihrer ungerechten Behandlung, sowie dem Verlangen, daß das alles geändert werde, sind die ganzen zwei ersten Kapitel gewidmet. Vgl. weiter 9 Schl. (Ge 127, 12 f.) und 37 (Ge 154).

des öfteren betont: „Ich sage hier nichts anderes, als was die Philosophen sagen“ (19 [135, 5]); oder wenn er gelegentlich (24 [144, 2—5]) meint, zwischen der prophetischen Weisheit und der Weltweisheit bestehe ein ähnlicher Unterschied wie zwischen der Wahrheit und der Wahrscheinlichkeit. Aber eigentliche Bekehrungsabsichten kommen dabei für Athenagoras nicht in Betracht; sein Ziel ist erschöpft, wenn die Gegner ihre Offensive gegen das Christentum einstellen [49].

6. Außer den bisher besprochenen Schriften, die für die Allgemeinheit geschrieben, an die Allgemeinheit oder an die Vertreter der öffentlichen Gewalt gerichtet sind, bleiben noch zwei in ihrem Ursprung und nächsten Ziel durchaus individuell gehaltene apologetische Traktate zu erörtern: die Bücher des Theophilus an Autolykus und der Brief an Diognet.

Beide Male ist der Traktat Antwort auf die Frage einer privaten Einzelperson nach dem Wesen der christlichen Lehre [50].

Das Ziel, das bei dieser Antwort angestrebt werden mußte, ist damit gegeben: Belehrung durch Darlegung des christlichen Lehrinhaltes, und der Versuch, den Adressaten zur Bekehrung zu bringen [51]. Dazu kommt erst in zweiter Linie die Verteidigung gegen die von selbst zur Sprache kommenden bekannten Einwände und Anklagen des Heidentums [52], womit diese Schriften privaten und individuellen Charakters in die Reihe der bisher besprochenen Schriften eintreten [53]. Das gilt ganz besonders für den Brief an Diognet, der in Briefform den Typus des *λόγος πρὸς Ἕλληνας* bietet. Auf dem Hintergrund der Kritik der religiösen Anschauungen der Heiden und Juden

---

[49] Eher liegt in diesem Operieren mit heidnischen Zitaten ein gewisses Prunken mit Gelehrsamkeit. Athenagoras ist im Sophistenhandwerk seinen Vorgängern gegenüber ein wirkliches Stück weiter gekommen.

[50] Autolykus' bekannte Aufforderung: „Zeige mir deinen Gott“ (I 14 Schl. II 1). Theophilus antwortet darauf, indem er im ersten Buche seine Religion darzulegen (II 1 Otto 46), im zweiten „den eitlen Götzendienst, in dem du befangen bist, offenbar zu machen“ versucht (ebd.). Für den Brief an Diognet vgl. die Fragen und die Einstellung des Fragestellers in Kapitel 1.

[51] Theophilus I 14 (Otto 43 Z. 1 u. ö): „Sei also nicht ungläubig, sondern gläubig“; III 15 Schl.; 23 Schl.; 30 Schl.; II 34 Anf.; 38 Schl. Auch die Parallelpraxis des Theophilus gehört hierher: „Gut ist's, daß auch sie (Dichter und Philosophen) die über die Gottlosen und Ungläubigen ergehenden Strafen vorhergesagt haben, damit dies Zeugnisse seien für alle, und niemand sagen könne, davon haben wir nichts gehört noch gewußt“ (I 14 Otto 42 Z. 5v. u.). II 8 Schl.: „Einige von diesen haben . . . Aussprüche über die Einzigkeit Gottes, über das Gericht und die übrigen Dinge getan . . . welche mit denen der Propheten übereinstimmen . . . sich selbst und allen zum Zeugnis“.

[52] Vgl. Theophilus II und III 1—15, wo sich die Kritik vor die Darstellung des Altersbeweises drängt, der als Hauptgegenstand angekündigt war.

[53] Und damit drängt gerade das Stereotype, das bereits zur starren Tradition, zur Literatur Gewordene in den Vordergrund. Theophilus II 29 wird beispielsweise aus dem Adressaten Autolykus der stereotype „wißbegierige Leser“ (Otto 138 Z. 11). Vgl. auch III 23 Schl.: „Damit du und jeder, dem diese Schrift in die Hände kommt . . .“ Vgl. im übrigen weiter oben im Text.

erhebt sich die panegyrische Schilderung des christlichen Lebens, mit dem ausgesprochenen Zweck, den Adressaten zu sich herüber zu ziehen [54].

Auch der „Octavius" des Minucius gehört in diese Kategorie apologetischer Schriften mit privatem Anlaß und privatem nächsten Zweck, bei denen das Ziel, zu belehren und zu bekehren, ganz offenbar ist [55]. Eine Bemerkung wie die des Octavius 3, 1—6 zeigt, daß die Tendenz, Heiden durch Aufklärung, bzw. durch Zurechtweisung zur Bekehrung zu bringen, obenauf lag. Doch ist wohl zu beachten, daß der private Charakter in den behandelten Problemen [56] stark zurücktritt. Die durchaus philosophisch interessierte Bildung der Disputierenden und vor allem der literarische Ehrgeiz des Minucius machten aus dem Octavius ein fein gehobeltes Stück der Literatur [57].

Der direkte Gegenpol dazu bleiben trotz der oben Anmerkung 53 angegebenen Merkmale die Bücher des Theophilus an Autolykus. Sie tragen, nach und nach niedergeschrieben, die Merkmale ihrer Entstehung an sich. Besonders das erste Buch ist in dieser Hinsicht interessant: wenn man es in einem Zuge durchliest, so muß man gestehen, daß es mit ganz beachtenswerter Eindrucksfähigkeit unter dem Druck eines konzentrierten inneren Empfindens geschrieben ist, wie es sich erfahrungsgemäß gerade nach einer Disputation für jeden ernst Beteiligten, auch für den Überlegenen, einzustellen pflegt. Das Detail ist zugunsten des geschlossenen Gesamteindruckes möglichst beschränkt, und sogar das ganz gewöhnliche Traditionsmaterial der Götterkritik empfängt von hier aus einen Schimmer neuen Glanzes. Die Kapitel über die Natur Gottes, über Gottes Erkenntnis und seine Werke sind geradezu von einer großartigen Anschaulichkeit [58].

---

[54] Vielleicht verdient die Anstrebung des protreptischen Zieles durch die Schilderung der Martyriumsfreudigkeit eigene Betonung Kap. 1; 5; besonders 7 Schl. Die Hauptfrage des Diognet war ähnlich der des Autolykus: *τίνι τε θεῷ πεποιθότες* . . . (Funk 1, 390, 4).

[55] S. die letzten Worte des Octavius (Minucius 38, 7): . . . si veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit . . . cohibeatur superstitio . . . vera religio reservetur; 14, 2: cum non laudi, sed veritati disceptio vestra nitatur; und der Ausgang des Disputs 40, 4: Caecilius quod crediderit. Elter empfand diesen privaten Charakter so stark, daß er glaubte, im Octavius eine Trostschrift sehen zu müssen.

[56] Nicht in der reizvoll individuellen Einrahmung der Disputation!

[57] Kaum anderswo wird die weit fortgeschrittene Umsetzung des lebendigen apologetischen Kampfes in Literatur so fühlbar als gerade gegenüber den so wesentlich stereotypen Auseinandersetzungen des in seinem Vorwurf so wesentlich individuellen Octavius.

[58] Das zweite Buch mit seinen vielen zur Kritik benützten Details aus der griechischen Mythologie und vielen andern Ergüssen, in denen weder der nähere Konnex noch das apologetische Ziel genügend sichtbar bleibt, fällt dagegen sehr ab. Allerdings müßte man ein Kapitel wie das vierte, das sich in durchaus scharfer Weise mit den verschiedenen heidnischen philosophischen Theorien über Gott und Gotteserkenntnis befaßt, ausnehmen.

III.

A. 1. Im großen und ganzen übernimmt T. diese Zielstellungen seiner Vorgänger; die gleiche Aufgabe verlangt die gleiche Lösung. Im einzelnen jedoch unterscheidet sich seine Leistung auch nach dieser Seite hin stark von derjenigen der Griechen, und vor allem, T.s Streben ist so wandelbar lebhaft, so differenziert, daß es schwierig wird, seine Ziele genau anzugeben. Einzelnes läßt sich mit Sicherheit entscheiden. Vieles, und darunter recht Wichtiges, wird nur auf mehr oder minder starke Wahrscheinlichkeitsgründe sich stützen können. Diese mißliche Tatsache hat ihre Ursache zum großen Teil darin, daß T.s ausdrückliche Angaben über seine Absichten gerne den gerade angestrebten Einzelzweck übertreiben und das allgemeine Bild demgegenüber vernachlässigen. Es ist immer die gleiche Schwierigkeit: T. ist zu sehr Rhetor und Sophist, zu sehr gleichzeitig von verschiedenen Regungen beherrscht, als daß er seine Gedanken und noch mehr seine Ziele in ruhiger Gleichmäßigkeit verfolgen und darlegen könnte.

2. Einen ersten Grad- und Artmesser für das Ziel, das eine Schrift erreichen will, bieten die Adressaten, an die sie sich wendet. Leider deckt sich die formelle Adressierung sämtlicher apologetischer Schriften nicht mit dem Kreis derjenigen, an die sich T. wirklich wendet; dieser Kreis wechselt vielmehr mit den einzelnen Problemen, und der Apologet rechnet von Fall zu Fall mit den jeweils verantwortlichen Gegnern selbst ab. T. hat dem Schema der Griechen nichts Besseres entgegenzustellen gewußt, sondern hat den von ihnen gebotenen Typus — ein merkwürdiges Konglomerat z. T. ganz disparater Fragestellungen — einfach übernommen; und auch dieses enge Nebeneinander von Problemen, die nacheinander die verschiedensten Gebiete menschlicher Interessen berühren — Recht, Religion, Philosophie, Politik, Wirtschaft — ist Schuld an der mangelnden Eindeutigkeit der Zielstellung.

„Ad nationes" ist die Übersetzung für *πρὸς Ἕλληνας*[59] und ist somit formell an das Ganze des Heidentums gerichtet[60], ohne daß die Vertreter der Staatsgewalt ausdrücklich mit einbezogen wären; in Wirklichkeit aber werden die Präsides genau so stark zitiert und apostrophiert wie die „nationes" im allgemeinen[61].

---

[59] Vgl. Kukula in BKV 12, 21 Anm. 1 und die dort angegebene Literatur.

[60] Titel; einzelne Benennungen: miserandae nationes (2 Nat 1). Vgl. unten Exkurs II Anm. 14.

[61] Daß mit „nationes" nicht das niedere Volk gemeint sein kann, ist nach einer flüchtigen Lektüre der beiden Bücher klar. Das zweite insbesondere enthält von allen apologetischen Schriften T.s die meisten abstrakt-philoso-

Das Apologeticum dagegen geht zwar formell an die Präsides [62]. Manche Ausführungen (über die geheimen Schandtaten Kap. 7—9; Kap. 36—Schl.) kennzeichnen sich indes von selbst als wenigstens vorwiegend an das Volk — die niederen und höheren Schichten — gerichtet, auch dann, wenn T. die Adresse nicht eigens beifügt, wie z. B. 9, 6. Aber auch in den eigentlich ‚juristischen' Teilen gehen die Ausführungen oft direkt an das Volksganze: Innerhalb des Abschnittes ‚Christen und Kaiser' z. B. bildet das Kap. 35 den Höhepunkt. Den Inhalt bildet eine Erörterung über die Verweigerung der Kaiserverehrung unter dem ganz speziellen Gesichtspunkt der Nichtbeteiligung der Christen am Treiben des Volkes bei den großen öffentlichen Festen: die ganze Aufmachung mit ihrer scharfen Kritik am sittenlosen Treiben der Festteilnehmer zeigt, daß es sich zum mindesten auch um eine Auseinandersetzung mit dem Volk handelt, ein Beweis, daß ein Hauptadressat das Volk (ja auch die Plebs) ist, und ein Hauptziel, die Stimmung desselben zu beeinflussen.

Vielleicht darf auch Folgendes hierher gezogen werden: wir fanden in T.s Darlegungen gelegentlich so stark übertriebene, auf unbegründeten Verdächtigungen aufgebaute Behauptungen über die Ansichten und Handlungen der Gegner, daß die Haltlosigkeit seiner Argumentation unverhüllt zutage trat. Es konnte T. nicht entgehen, daß eine derartige ‚defensio' sich selbst an dem betreffenden Punkt um allen Erfolg bringen mußte, außer die Adressaten hätten, wie der Apologet selber, bereits ihre Sympathien von den also Geschilderten radikal abgewandt (das waren nur die Christen), oder aber sie gehörten zu denen, die, unfähig nachzudenken und nachzuprüfen, sich willig oder wider Willen vom lebendigen Eindruck des gesprochenen Wortes fassen und auf- und niedertragen ließen: die vielköpfige Menge. Überall da, wo es offenbar ist, daß die Verteidigung nicht mehr sachlich ernst gemeint sein kann, aber auch nicht nur Spott sein will, können die Richter in ihrer amtlichen Eigenschaft nicht mehr in Betracht kommen. In solchen Fällen liegt das Ziel in anderer Richtung: durch rhetorische Mittel irgendwie ‚bewegend auf die Zuhörer' einzuwirken. T. redet viel für die Galerie.

Aus all dem ergibt sich, daß der Adressat von T.s apologetischen Ausführungen das Gesamtheidentum ist: Staat und Volk; Plebs und Vertreter der höhern Kultur.

‚Adressat' ist dabei in den im engeren Sinne apologetischen Schriften meist gleichbedeutend mit Gegner und Feind. Man braucht nur hintereinander T.s Apologeticum und des Athenagoras Supplicatio zu lesen, um das zu würdigen: Athenagoras, wie zum Teil auch Justin, ruft einen Höheren, der die Macht besitzt — den Kaiser — an, um sich von ihm gegen Feindseligkeiten Dritter Schutz zu erbitten. Bei T. ganz anders: er wendet sich an die Präsides selbst; sie gelten zum großen Teil als selbständige Gegner, mit denen T., beinahe nur auf seine Kraft bauend, sich mißt, Mann gegen Mann.

---

phischen Gedankengänge. Ein Buch, das ein Kapitel wie das fünfte enthält, kann nicht an die Menge gerichtet sein (gegen Monceaux); s. unten 168.

[62] 1, 1; 2, 13; 9, 6; 30, 7; 50, 12.

3. Die Art dieses Kampfes nun gibt uns wichtige Einblicke in das nächste Ziel T.s. Wir wissen, wie eng T.s Ausführungen sich am feindlichen Angriff aufbauen. Seine Schriften lassen bis hinein in die dogmatischen Darlegungen an den unbekannten Adressaten von test an und Scap die feindlichen Anklagen und Einwände mit dankenswerter Deutlichkeit durchscheinen, so daß auf den ersten Blick klar ist: das Ganze ist, oder sagen wir vorsichtiger, gibt sich als Verteidigung[63]. Das Bewußtsein, der Angegriffene zu sein, wird immer hervorgekehrt.

Als Ganzes genommen versteht sich dieses Bewußtsein von selbst, und besonders im Ap kommt es zu klarem Ausdruck. Nach der lauten Klage darüber, daß die causa christianorum nicht ernstlich untersucht wird (Kap. 1 ganz; besonders 1, 17), will T. eine solche gründliche Untersuchung als Verteidigungsrede geben. Außer durch eine Reihe von Einzelhinweisen (vgl. die Anmerkung 65) wird diese Taktik dann belegt durch die zusammenfassende Stelle am Schlusse der eigentlichen Apologie Ap 46, 1: constitimus adversus omnium criminum intentationem und die am Anfang (4, 1) stehende Ankündigung: de causa innocentiae consistam; nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in eos retorquebo, qui obiciunt. Noch bezeichnender ist es, wenn T. am Anfang von 2 Nat, dem Buche, das doch ausschließlich Polemik und Angriff gegen den Polytheismus sein will und ist, seine Arbeit ‚defensio' nennt[64]. Ganz durchgehend ist die Absicht zu verteidigen auch betont im ersten Teile von 1 Nat (Kap. 1—9): repelluntur calumniae tela. Der Zweck des zweiten Teiles wird zwar als Offensive angekündigt; durchgehends aber erleben wir nicht den Angriff selbst, sondern den Versuch, die feindliche Offensive aufzuhalten.

Daß in einer apologetischen Schrift eine positive Darlegung der eigenen Verhältnisse irgendwie auch Verteidigung ist, ist selbstverständlich. Daß das aber auch ihr nächster Zweck sein kann, zeigt im Apologeticum Kapitel 39. Die Beschreibung des christlichen Gemeinschaftslebens ist vor allen Dingen eine Entgegnung auf den Vorwurf der ‚factio illicita'. Das Treiben in einer solchen ‚factio' hat den Darlegungen T.s als Vorlage gedient. Zug um Zug antwortet er auf die Anklagen, indem er das christliche Leben zeichnet. Manchmal ist die Grundlage gut sichtbar, wie 39, 8. 19; manchmal ausdrücklich angegeben, wie in den ‚Anklagen' 39, 14. Diesen Defensivzweck des Kapitels zeigt nochmals ausdrücklich 39, 20: haec coitio christianorum merito sane inlicita, si inlicitis par. Gleich nach Kapitel 39 und 40 wird übrigens die Verteidigung in negativer Form weitergeführt[65].

---

[63] Die Ausführungen über Verteidigung, Angriff und Retorsion gehören an sich mehr in das folgende Kapitel, das die Taktik T.s zur Darstellung bringt. Es ist jedoch nicht gut möglich, hier ganz reinlich zu scheiden. Die Verteidigung insbesondere ist nicht nur taktische Bewegung, sondern auch wirkliches Ziel.

[64] 2 Nat 1 (39, 13 f.).

[65] Weitere Belege: Ap 49, 2: quae tuentur; 31, 1 defendimus; 50, 1: cur querimini; test an 1 (134, 19) ganz allgemein für die kurz vorher (Z. 6 f.)

4. Die konkrete apologetische Arbeit zeigt nun freilich eine weniger einheitliche Färbung; hier sehen wir vielmehr ein kompliziertes Ineinanderwirken verschiedener Kräfte und Ziele. Im lebendigen Kampf und in der rhetorischen Darstellung folgt Schlag auf Schlag in verschiedenartiger Abwechslung, so daß oft Defensive und Offensive zu einer Aktion verschmelzen[66]. So mußte die Art, die wir eben aus Ap 39 kennenlernten, natürlich auch direkt positiv, für das Christentum wirken. In dem angezogenen Falle wird das erreicht, indem T. die Schilderung des durchaus religiös gerichteten, ernsten und innerlichen christlichen Lebens direkt neben die Beschreibung des geräuschvollen, skandalösen, sittlich niedrig stehenden, politisch verdächtigen Treibens der Heiden (Ap 38) stellt. Das wirkte; und T. beabsichtigt das[67]. Seine Gesamtzielstellung, die er zu Beginn des Ap in das Motto faßt: ne ignorata damnetur (veritas)[68], und das weitere Ziel, sein Christentum siegreich durchzusetzen, verlangten das. Wie klug berechnet und klug ausgewählt diese verschiedenen positiven Darlegungen sind, sahen wir schon[69]. Man lese dazu noch etwa Ap 26, 1: wie eindrucksvoll wirkt hier die Verwendung des christlichen Begriffes von Gott als des Allmächtigen, ohne daß versucht würde, die Berechtigung dieser Fassung zu beweisen, zu verteidigen, zu erklären! Der christliche Besitz wird einfach vorausgesetzt, und von dieser Grundanschauung aus wird gesprochen. Die Ausführung klingt so, als ob das apologetische Ziel erreicht

erwähnten testimonia christianae veritatis: argumenta christianae defensionis. Vgl. auch die Ausführungen über das Wesen der Retorsion weiter unten. — Zur defensiven Abzweckung der positiven Darlegungen christlicher Lehr- und Lebensanschauungen s. Ap 16, 14 b: quae omnia conversi iam ad demonstrationem religionis nostrae repurgabimus = noch einmal abwehren. ABMo (Rauschen, Ap S. 58 Anm. c) haben: repurgavimus; das wäre an sich nicht unmöglich, ergäbe aber nur eine banale Wiederholung. Ap 39, 1 ist nach F zu lesen: Punkt hinter factionis; dann: Quominus mala refutaverim, bona ostendam. 1 Nat 10 (74, 2): (die heidnischen Anklagen) postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae; 1 Nat 5 (65, 13 f.): Sufficit et hoc ad testimonium nominis nostri . . . Das gleiche Bewußtsein, sich in der Defensive zu befinden, spricht trotz allem sogar noch aus der Schlußfanfare im Ap: Quis nos revincere audebit . . . 1 Nat 19 (91, 16): nostra praesumptio, quae in eadem corpora redituras (sc. animas) defendit.

[66] Ich bitte das im folgenden nicht aus den Augen zu verlieren. Die Analyse will die einzelnen Fäden des sehr verwickelten Gewebes möglichst klarlegen; ich kann aber nur dann hoffen, nicht mißverstanden zu werden, wenn man die einzelnen Partien stets im Lichte des Voraufgegangenen und Nachfolgenden betrachtet.

[67] Vgl. die relativ zahlreichen Stellen, wo er von ‚ostendimus totum statum nostrum' spricht; z. B. 46, 1.

[68] Vgl. Ap 46, 2; 1 Nat 4; Scap 1.

[69] Vgl. oben Bd. 1, besonders Kap. IV.

sei und nun die Schlußfolgerung gezogen werde. Da dies noch in einem ernsten, anscheinend besorgten Tonfall geschieht, ist diese positive Verwendung christlicher Anschauungen besonders wirkungsvoll.

5. Das alles hindert natürlich wiederum nicht, daß T. wie keiner vor und neben ihm aggressiv auf den Gegner losgeht. T. ist Kämpfer und will siegen[70]. Dazu bedarf es des Angriffes.

Dieser Angriff tritt bald selbständig auf, wie durchgängig in 2 Nat und in einzelnen Teilen von Ap und 1 Nat[71], deren direktes Ziel es ist, den Gegner zu ‚vernichten', bald, und das ist meistens der Fall, entwickelt er sich am gegnerischen Angriff als Retorsion. Diese Taktik ist für T.s Art besonders wichtig und beansprucht eine ausführliche Behandlung.

Daß die Apologie Verteidigung ist, also nicht primäre Bewegung von innen heraus auf ein positives Ziel hin, sondern nur solche sekundärer Art mit dem Zweck, den Angriff eines Dritten zu schwächen, das drückt notwendigerweise ihren Wert herunter. Durch die positiven Partien seiner apologetischen Werke sowie durch Angriff und Retorsion hat T. diesen Mangel in etwa auszugleichen verstanden.

6. Die Retorsion, wie sie T. als wesentlichen Bestandteil seiner Arbeit angekündigt und durchgeführt hat[72], ist in ihrem

---

[70] Hierzu lese man die beste Äußerung T.s über seine Taktik 1 Nat 10 (74, 12—16).

[71] 1 Nat 8 (72, 2 f.) allgemein: fidem vestram vanitatibus (potius) quam veritatibus deditam demonstrare gestimus. — Für die Bewertung des Angriffs überhaupt wäre daran zu erinnern, daß er die folgerichtige, den besonderen Umständen (Kampf gegen Anklagen, nicht selbständige Propaganda!) angepaßte Fortentwicklung einer alten Taktik ist, die die Schilderung des Lebens des Gegners als Folie benutzt, um auf einem dunklen Hintergrunde das eigene Licht heller erstrahlen zu lassen. Vgl. des Aristides Arbeit und Geffcken, Apologeten XXVIII über Philos Schrift De vita contemplativa. Wie leicht aber hier Angriff und Verteidigung ineinander überfließen, zeigt die gleiche Arbeit des Aristides, und Josephus C. Apion. II 147 (Geffcken XXX) und ebd. II 14: gegenüber all den vielen und lügnerischen Anklagen glaube ich, daß die beste Apologie die ist, die Gesetze, nach denen wir leben, vorzuführen. M. Friedländer 401 Anm. 1.

[72] Ap 4, 1; 9, 20: sic per omnia ostendam; 21, 26 (hier wird die Wichtigkeit solchen Vorgehens eigens betont: multum est . . .); 1 Nat 10 (74, 14 f.): besonders häufig benennt er ausdrücklich diese Taktik in 1 Nat durch ein ‚retorquebo': 1 Nat 14 (84, 21 f.); Ap 41, 2; weitere Bezeichnungen: 1 Nat 10 (74, 18 f.): ne vobiscum communicemus crimen istud? 13 (83, 23): quid? vos minus facitis? 15 (85, 3): Si in deis aequalitate concurrimus; Z. 5: ut ex alia specie comparationi satisfiet; Z. 10: ex alia parte non deest adaequatio. Z. 21: non multo secernimur a vestra voracitate; 16 (86, 5): quid enim tale in vobis detinebo? 17 (88, 24): ad communionem comparationis; 19 (91, 7 f.): quae si vobiscum communicamus, superest deridenda persuasionum conferamus; Ap 41, 2: repercutere est; 24, 2: in vos exprobatio ista resultabit.

Wesen nicht eindeutig. Die verschiedenen Arten der Verteidigung eigenen Besitzes, die bald durch innere Begründung, meist durch Abwehr des Angriffs, am siegessichersten durch scharfe Offensive erreicht wird, finden alle in der verschiedenartigen Retorsion ihren Ausdruck.

Wir sahen im ersten Kapitel, mit welch außerordentlichem Nachdruck T. bei seinen Gegnern einen gewissen blinden Widerspruchsgeist nachzuweisen sucht. Auf dieser psychologisch trefflich begründeten allgemeinen Grundlage baut sich eigentlich seine Retorsionstaktik auf: caecitatis duae species facile concurrunt, ut qui non vident quae sunt, videre videantur quae non sunt (Ap 9, 20). Das ist so dem Hang der Natur entsprechend, daß man den Splitter im Auge des Nächsten leichter sieht als den Balken im eigenen [73].

Ihrem Wesen entsprechend vereinigt diese Retorsion gewissermaßen Verteidigung und Angriff. Eigentlich müßte sie ja aggressiv sein, und zunächst zeigt sie sich auch von dieser Seite. Aber es ist bezeichnend, daß T. wohl mit einer derartigen Wirkung rechnet, sie aber nur selten ausdrücklich erwähnt [74]. Am öftesten läßt er auch durch die Retorsion das Bewußtsein zum Ausdruck gelangen, daß er als Angegriffener sich verteidigt. Um die direkte Verteidigung, die Widerlegung der erhobenen Anklagen, zu vertiefen, will er noch obendrein nachweisen, daß gerade die Heiden die betreffenden Vergehen auf sich laden: Haec quo magis

[73] 1 Nat 20 (92, 21 ff.): naturae vitio satisfacitis, ut quae in vobis non refutetis. in aliis damnetis, aut quorum reatum in vobis memineritis, ea in alios iactetis . . . usw.; Ap 39, 14: sed stipulam quis in alieno oculo facilius perspicit quam in suo trabem; vgl. Ap 1: imprudentes de prudentibus iudicantes; 1 Nat 7: quanto enim proni ad malitiam, tanto ad mali fidem opportuni estis.

[74] 1 Nat 10 (74, 14 f.): . . . retorquebo, . . . monstrabo, quo machaeris vestris admentationibusque cadatis! Die Ausführung dieser Ankündigung bildet aber die einfach konstatierende Retorsion, die das angegebene aggressive Ziel nicht verfolgt, sondern dasselbe nur in einer plötzlich umwendenden Bewegung des letzten Kapitels zum Ausdruck kommen läßt. Der eigentlich aggressive Charakter der Retorsion kommt erst tatsächlich (als ausdrückliches Ziel wird auch hier die Verteidigung angegeben) im Ap zum Ausdruck. Hier leitete T. das, was gerade ihm noch viel mehr zusagte als dem gewöhnlichen Menschen: „der in jedem Streit, vom Zank der Gasse bis zu den Disputationen im Senat naheliegende und menschlich so begreifliche Wunsch, dem Angreifer mit gleicher Münze heimzuzahlen, zunächst um ihm den erlittenen Ärger zu vergelten, sodann um ihn, wenn die Vorwürfe sitzen, zum Schweigen zu bringen". Heinze 309. Heinze unterschätzt aber den Verteidigungscharakter der Retorsion. Die ausdrücklichen Beteuerungen T.s lassen sich doch nicht so leicht ausräumen. Für die Vermengung des Angriffs und der Verteidigung bei der Retorsion ist ein gutes Beispiel Ap 28—30.

refutaverim, a vobis fieri ostendam[75]. Die Wirkung denkt sich T. dabei so, daß die beim Gegner aufgezeigten Untaten die Entstehung der antichristlichen Verdächtigungen erklären, und daß diese damit von vorneherein in ihrer Wirkung geschwächt werden[76].

Zu einer besonders eigenartigen Verwendung hat T. die Retorsion im ersten Buche Ad Nationes gebracht[77]; ohne sich um direkte Verteidigung oder direkten Angriff zu kümmern, wird lediglich der gleiche ‚Fehler', der den Christen vorgeworfen wird, bei den Heiden festgestellt. Diese Haltung steht in der Mitte zwischen Defensive und Offensive und läßt sich leicht sowohl nach jener zurück- als nach dieser weiterbilden. Sie konstatiert die ‚adaequatio' mit der Absicht, eine gleiche Beurteilung und Behandlung, wie sie den Heiden zuteil wird, für die Christen zu erreichen, oder auch einfach um den Gegner mundtot zu machen und ihm das Recht auf Anklage (und Verfolgung) zu nehmen. Ihr Eigentümlichstes zeigt sich aber nicht so sehr darin, daß sie dem Gegner zu Leibe rückt, als darin, daß sie den zum Vorwurf gemachten falschen Tatbestand, oder den aus anerkanntem Tatbestand gezogenen falschen Schluß nicht von sich abzuschütteln sucht (wenigstens scheinbar und für den Augenblick[78]), ihn vielmehr auf sich sitzen läßt und einzig einen gleichen Tatbestand beim Gegner festzustellen[79] oder einen gleichen Vor-

[75] Ap 4, 1: ut ex hoc quoque (nämlich auch aus der Retorsion, nicht nur aus der Refutation) sciant homines in christianis non esse; 9, 1; 50, 12: probatio est enim innocentiae nostrae iniquitas vestra.

[76] Ap 9, 11: per quod forsitan et de nobis creditis.

[77] Sie setzt ein mit der bereits angezogenen Ankündigung in Kap. 10 (74, 13: nunc vero . . .) und beherrscht von da ab das Buch bis in das Schlußkapitel 20 hinein, wo die Maske abgeworfen wird (vgl. oben Anm. 74). Besonders bezeichnend sind die Kapitel 11—16. In Kapitel 12—14 hält T. diese Taktik so konsequent fest, daß er Kap. 13 (84, 2—9), wo er einen kleinen Gegenangriff inszeniert hat, sich veranlaßt fühlt zu sagen: ut ab excessu revertar (Z. 6 f.). In Kapitel 20 nun (das übrigens, wie auch Heinze feststellt, ein vollständig ausgeführter Epilog ist) wird die hypothetisch die Schuld der Christen zugestehende Retorsion ausdrücklich bis Kap. 8 zurückverlegt. Das entspricht dem Text nicht. Rückblickend wird dann ebendort die ganze Arbeit dieses ersten Buches einfach als Retorsion charakterisiert (1 Nat 20 [92, 3 ff.]). Da es nun ganz außer Zweifel steht, daß T. stets einen vorzüglichen Überblick über die Disposition seiner Arbeit hatte, anderseits die Kapitel 1—10 sich durchaus nicht als Retorsion auffassen lassen, so muß man sagen, daß T. die Retorsion als Hauptarbeit dieser apologetischen Schrift angesehen wissen wollte. Tatsächlich ist es diese Retorsion, die dem Buche seine besondere Eigenart verleiht.

[78] 1 Nat 11 (81, 15): professus interim confessionem temporalem; 20 (92, 15): Desine iam simulata confessio.

[79] 1 Nat 15 (85, 9 f.): non deest adaequatio; Z. 3: diversitas nulla; vgl. 16 (86, 5); 19 (91, 7): quae (sc. obstinationes, aus Z. 17 f.) si vobiscum com-

wurf ihm gegenüber zu rechtfertigen sucht: ein rein taktisches Manöver, das die wahren Absichten und Ansichten des Apologeten nicht zum Ausdruck bringt, eine Art Kompromiß[80]. Wie es T. wirklich zumute war, und in welcher Art er am liebsten den Gegner anfaßte, das zeigt ja zur Genüge der grimmige Ton, mit dem er am Schlusse von 1 Nat diese ‚simulata confessio' beiseite schiebt. Den treffenden konkreten Ausdruck für diese Art der apologetischen Arbeit findet T., wenn er mit herbem Sarkasmus sich den Gegnern scheinbar als gleichwertiger Missetäter zur Seite stellt, als solcher behandelt zu werden bittet und diesen Komplizen Umarmung und Bruderkuß anträgt[81]. Letzten Endes wird auch hierin wiederum, wie der oben angezogene Satz 1 Nat 20 (92, 3 ff.) zeigt, vor allem Verteidigung angestrebt[82]. Die Heiden sollen aufhören, die Christen zu ‚verfolgen' (execrare, odi) und dafür ihr Recht, ihre Berechtigung anerkennen (agnoscere Z. 3 ff.).

Da nun das Ap mit seiner als defensio gedachten positiven Darlegung der ‚disciplinae christianae' und mit seiner durchgehen-

---

municamus superest deridenda persuasionum conferamus; 17: De obstinationibus . . . ne istae quidem ad communionem comparationis absistunt. Wie bezeichnend ist es z. B. gerade für T., daß er (15 [85, 5]) den Vorwurf des Kindermordes scheinbar einfach akzeptiert, ohne aufzubegehren: nos infanticidio litamus sive initiamus. Vos, si de memoria abierunt . . .

[80] Diese Art ist nur dann definitiv, wenn es sich nicht der Mühe lohnt nachhaltig gegen gewisse Albernheiten Front zu machen: 1 Nat 14 (84, 19—21): sed et hoc (Onocoetes-Vorwurf) tanquam hesternum et auctoritate temporis destitutum et qualitate auctoris infirmum libenter excipiam studio retorquendi. Vgl. die Besprechung der ‚opiniones falsae' oben Bd. 1, 179—183.

[81] Ap 2, 1: pares nostri i. e. ceteri nocentes; 4, 1; 1 Nat 20 (92, 7—10): cruenti cum cruentis, incesti cum incestis, coniurati cum coniuratis, obstinati et vani cum aequalibus . . .

[82] Dem steht nicht entgegen, daß T. bei den Heiden gerne einen größeren Defekt konstatiert: 1 Nat 10 (74, 27): quod magis probro; 75, 10: quo magis oneramini . . .; der heidnische Auferstehungsglaube läßt die Seele in den minderwertigen Tierleib zurückkehren. Die heidnischen Richter des Jenseits sind wegen ihrer Ungerechtigkeit bekannt. — Es ist allerdings nicht überflüssig zu notieren, daß beim Vorwurf des Inzestes Kap. 16 die aggressive Retorsion die bis dahin apathischere, einfach konstatierende zurückdrängt. Der Nachweis der Unzucht des Gegners wird mit großem Nachdruck geführt. Ebenso wird die Verteidigung, die direkte Ablehnung, innerhalb dieser Retorsion gelegentlich energischer angestrebt. Man achte auf den Ausgangspunkt dieser Polemik, auf die in Kap. 7 u. 8 gebrachten Einzelanklagen: Kap. 7 bringt gelegentlich der fama-Besprechung die Anklage auf geheime Vergehen, und dieser Gedanke kehrt in Kap. 15 wieder. Kap. 8 brachte die auf jenen Gerüchten aufbauende Anklage wegen ‚tertium genus', von T. im Sinne von ‚etwas unerhört, naturwidrig Neuem' umgedeutet. Die Retorsion in Kap. 15 geht demnach darauf hinaus, direkt den Vorwurf des unerhört Neuen von den Christen abzuwenden. Der Ausdruck „coniungimur . . . natura" (85, 22 f.) läßt den Gedanken deutlich heraustreten.

den aggressiveren Retorsion in 1 Nat angekündigt worden, so konstatieren wir hier eine die Arbeit T.s durchziehende großartige Steigerung der apologetischen Taktik; daß freilich dieses vorsichtige, stufenweise Herangehen an den Feind praktisch irgendwelchen Nutzen gehabt hätte, möchte ich nicht behaupten.

Es leuchtet ein, warum T. überhaupt so großen Wert auf diese Art der Taktik gelegt hat. Im einzelnen konnten wir ihre ungemein treffende Wirkung bei der Analyse der apologetischen Argumente feststellen; bisweilen wurde sie durch ein hellsichtiges Wort von scharfem psychologischen Verständnis auch zum Ausdruck gebracht (vgl. die ‚duplex caecitas' in Kap. 9: Balken und Splitter; der Hang zur Lüge im Menschen; die Natur der ‚fama'); im allgemeinen aber hat sie, wo sie nur auf solidem Untergrund aufgebaut ist, überhaupt leichtes Spiel [83]. Nichts ist so schnell in aller Augen gerichtet als ein Kläger, dessen Anklage auf ihn selbst zurückfällt. Wenn nun noch die Klage in sittlichen Forderungen besteht und die Retorsion gerade hier arge Defekte beim Sittenrichter aufzeigt, dann trifft ihn noch der Spott obendrein. Alle Satiriker wußten, wie tief dieser Pfeil eindringt [84]. Daraus erklärt sich auch die Wucht dieser Taktik besonders da, wo der Gegensatz zwischen christlicher und heidnischer Sittlichkeit zur Sprache kommt (Ap 7—9 passim; 35, 7. 10).

B. 1. a) Daß sich T. um die Einschränkung, Milderung und Beseitigung der Christenverfolgung überhaupt bemüht hat, daß er energisch gegen die auf den Christen lastende Rechtsunsicherheit angekämpft hat, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Die Tatsache der dreimal wiederholten apologetischen Arbeit genügt. Das Ap insbesondere (da es an die Präsides gerichtet ist, also an diejenigen Personen, die in praxi am meisten Einfluß auf die Lage der Christen besaßen), das so mancherlei konkrete Forderungen in bezug auf die Rechtspflege stellt, das sich so nachdrücklich bemüht, den Vorwurf der Staatsgefährlichkeit von den Christen

---

[83] Sie ist übrigens, solange man nicht auf eine positive Darlegung der Sache eingehen will oder kann, die einzig mögliche Widerlegung neben der von T. auch gebrauchten Art, die Entstehung der Anklagen so darzustellen, daß sie von selbst entwertet werden.

[84] Daß der gewandte T. zuweilen den scharfen Spott schwerfälligerem sachlichen Beweise vorzieht, ist nur natürlich; vgl. Ap 16, 12 f. Selbstredend haben sich auch die Griechen die selbstverständliche Replik, die sich aus den Lastern der anklagenden Heiden ergab, nicht entgehen lassen. Belege begegneten uns genug; s. etwa Athenagoras, Suppl 1 Schl. (Ge 121, 15 f.); 11 (128) und 34 (152 f.) passim; 36 (153, 32—154, 1 ff.). Von der feingegliederten und systematischen Verwertung der Retorsion, die T. vorlegt, kann allerdings keine Rede sein.

abzuwälzen, dessen Ziel es bis in die Auseinandersetzung mit der philosophischen Skepsis hinein bleibt, ‚licentiam inpunitatemque disciplinae' zu erkämpfen, verlöre ohne diese Voraussetzung zum größten Teil seinen Sinn. T.s „Kampf um das Existenzrecht" (oben Bd. 1 Kap I) hat uns bis ins Einzelne hinein erkennen lassen, wie hoch er jenes Ziel einschätzt, und auf welche Weise er es zu erreichen bestrebt war.

Doch ist damit das praktische Streben T.s nicht erschöpfend umschrieben. Neben jenen Bemühungen stehen Äußerungen, die auf den konkreten Erfolg zu verzichten, und jenen doch mit so großen Mitteln angestrebten praktischen Zweck völlig auszuräumen scheinen. Hier steht Behauptung gegen Behauptung, und so sehr man sich auch bemüht, aus allen ausdrücklichen und verschleierten Zweckäußerungen T.s nur das Wesentliche zu nehmen, es will nicht gelingen, den praktischen Zweck seiner Arbeit auf eine befriedigende Formel zu bringen. Es ist die von starken Gegensätzen getragene, ja in Extreme gespaltene Natur T.s, die sich im Ausbau einer von Haus aus verschiedenen Zwecken dienenden Literaturform und inmitten einer verwickelten, verschiedene Zielstrebigkeit fordernden, und eine vollständig freie Stellungnahme nicht gestattenden Lage so scharfkantig auseinanderreckt, daß eine mittlere Linie, wollte man sie bestimmen, zugleich zuviel und zuwenig sagen würde.

b) Wir müssen uns also zunächst einmal mit dieser, das praktische Ziel ablehnenden Haltung T.s näher bekannt machen. Sie ist in seiner apologetischen Arbeit wie ein Unter- und Gegenstrom, der sich von Anfang an ankündigt, stetig anschwillt, und dann am Schluß alles beherrschend zutage bricht.

Zunächst sind es verschiedene merkwürdig resigniert klingende Bemerkungen, die auffallen, und es stellt sich allen Ernstes die Frage: glaubte T. an einen tatsächlichen Erfolg seiner praktischen apologetischen Arbeit? ja, jenen Äußerungen gegenüber sieht man sich zum eigenen Erstaunen doch noch vor den weiteren Zweifel gestellt: hat er solchen Erfolg auch nur wirklich gewollt?

Gleich zu Anfang des Ap, das doch so rücksichtslos an die Präsides heranzurücken scheint, steht der für jene Stelle merkwürdige Passus, daß die ‚veritas christiana' ihrer fremden, himmlischen Herkunft sich bewußt, sich nicht über ihre schlimme Lage wundere und um nichts in ihrer Sache bitte, sondern nur eines erstrebe: ne ignorata damnetur (Ap 1, 2). Unter manchem Gesichtspunkt birgt dieser Gedanke Elemente großer Fruchtbarkeit und Schönheit[85]. Aber als Beginn dieser Verteidigungsrede ‚vor

[85] S. oben S. 64 f.

Gericht' wirkt er zum mindesten frappierend. Wörtlich genommen besagt er nichts weniger, als daß T. auf eine praktische Beeinflussung der Lage von vornherein verzichtet. Das stimmt natürlich nicht, wie schon das nicht zufällig beigesetzte ‚interdum' zeigt, das die tatkräftige Verfolgung des praktischen Zieles offen läßt. Aber T. sorgt durch eine solche Bemerkung zum mindesten dafür, daß von Anfang an angedeutet bleibt, die Beseitigung der Verfolgung sei nicht sein Ziel à tout prix; bzw. daß man erfasse, dies könne nicht sein Ziel sein; vielleicht auch, dies könne leider nicht sein Ziel sein. Denn ganz abgeklärt resignierte Stimmung spricht nicht aus dieser Gleichmutsmiene, vielleicht nicht einmal zum Teil; sie dürfte vielmehr die verhüllende Einkleidung echt antik-römischen Stolzes sein, der so viel besser in T.s Bild hineinpaßt; der Nachdruck wird mehr auf dem „nihil . . . deprecatur" — sie bittet nicht, sie fordert! — liegen als auf dem Nachsatz. — Noch eine andere Ansicht ist nicht von der Hand zu weisen: daß diese selstsame Stelle am Eingang der Rede eine klug maskierte, durchaus dem Charakter T.s entsprechende captatio benevolentiae an die Adresse der Leser-Hörer ist: er sucht Stimmung zu machen: einem Manne, der seine Ansprüche so wenig überspannt, darf man mit Vertrauen entgegenkommen[86]!

Ganz ähnlich liegt die Sache in Ad Scap, wo T. schon im ersten Satz die Meinung ablehnt, er habe diese Schrift im Interesse der Christen verfaßt; nur, daß hier ausdrücklich als ganz bestimmtes Ziel die Milderung der Verfolgungstaktik angegeben wird[87], jener Verzicht aber noch viel nachdrücklicher betont, und darum der seltsame Widerspruch noch fühlbarer wird. Man merkt wieder: hier müssen verschieden orientierte Kräfte am Werk sein, die nicht restlos zur Einheit verschmolzen.

Nehmen wir T.s Beteuerung zu Beginn des Ap ernst, dann ergibt sie die wichtige Erkenntnis, daß sein Ziel erreicht ist, sobald

---

[86] Man darf das Motiv zusammenhalten mit der vornehmen Art eine Sache zu verteidigen, die Philo in den meisten seiner Werke zeigt. Er schreibt ohne merken zu lassen, daß er gegen böswillige Beschuldigungen polemisiert; er arbeitet scheinbar nur, um der Wahrheit eine Gasse zu öffnen. M. Friedländer 231. 278. Aber indem T. das Motiv in eine durch und durch polemische Verteidigungsrede hineinstellt, nimmt er ihm viel von seinem Wert, ja man darf vielleicht sagen, daß er es fälscht, und seiner ehrlichen Miene gegenüber ist ein gewisses Mißtrauen berechtigt.

[87] Scap 4 (546, 4). Die Gründe, die den Scapula zu dieser Milderung bewegen sollen, sind verschiedener Art: außer der eben zitierten Bitte T.s bzw. seinen Kompromißvorschlägen sind es drohende Mahnungen, daß durch diese Verfolgungen Scapula sich selbst 3 (542 ff.), die Stadt und die Provinz schädige 3 (Oe 542 ff.). Ähnliches klingt im Ap nur wenig an; vgl. 25, 17 u. 26 ganz.

er rein theoretisch Christen und Christentum von bestimmten Anklagen reingewaschen hat[88], und auch das ist richtig. Wir sahen, wie sehr T. den Defensivcharakter seiner Bestrebungen betont. Die ganze Art seiner Arbeit läßt uns erkennen, daß er, indem er für das Christentum kämpft, auch ganz seine eigene Sache, seine eigene Person, sich selbst verteidigt: der starke Einschlag zähen, ungestümen, überall treibenden Temperamentes, die ganze Leidenschaftlichkeit, die so ungeheuer weit absteht von der abgeklärt heiteren Art, mit der einst Sokrates seine Sache und sein Leben verteidigte, macht das überall klar. Stolzer Siegeswille in persönlicher Sache treibt ihn, nicht leidenschaftslose Hingabe an das Ideal Christentum. Und einem solchen harten Stolz ist schon die rhetorische Selbstrechtfertigung und die rednerische Niederwerfung des Gegners eine wirkliche Genugtuung[89].

An der äußeren Niederlage hic et nunc zweifelt ja auch T. keinen Augenblick. Wir sahen, wie bewußt er mit dem starren Tatsächlichkeitssinn des römischen Staates rechnet, der faktisch die Gewalt in Händen hat und sie rücksichtslos anwendet. Die Möglichkeit, ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit des Martyriums ist für den Christen stets gegeben. Dessen ist sich T. so bewußt wie nur einer[90]. Weil dem so ist und weil es sich damit abfinden heißt, deshalb werden Weltflucht, Leidensfreudigkeit, Martyriumsnotwendigkeit, Jenseitshoffnung so stark in die Betrachtung und Berechnung einbezogen.

Was aber den Zwiespalt zwischen diesen Elementen und dem Kampf um das Existenzrecht völlig akut werden läßt, ist die sich steigernde Betonung, die auf sie gelegt wird, ihre positive Bewertung: wenn man zu Anfang des Ap, also vor Beginn der eigentlichen apologetischen Bemühungen, hört, daß der einzige Zweck der Rede sei, „ne veritas ignorata damnetur", daß man hingegen im Bewußtsein der ewigen Heimat und der Fremde hienieden von vornherein auf praktischen Erfolg verzichte, und sich mehr freue, wenn man im Prozesse verurteilt[91], als wenn man losgesprochen werde, so ist da der Widerspruch noch nicht so ganz fühl-

[88] Man vgl. dazu die Schlußfanfare der eigentlichen Apologie 46, 1, die sich des Sieges unbedingt bewußt ist.

[89] Das zeigt sich im Ap besonders darin, daß die über das Martyrium handelnden Kapitel vom Corpus der Schrift abgetrennt sind. Das Hauptziel ist erreicht; niemand wird eine wirklich begründete Widerlegung bringen; die den Christen vorgeworfenen crimina sind endgültig ausgeräumt. Ob man daneben doch das Blut der Christen fließen läßt, ist eine ganz andere Frage.

[90] Scap 1 (539). Vgl. unten Exkurs III S. 232.

[91] Die angeführte Stelle 1, 2 und dann 1, 12: si denotatur, gloriatur; si accusatur, non defendit . . .

bar. Wenn aber dann im entbrennenden Streit die resignierte Stimmung völlig verschwindet, und der Kampf auf allen Gebieten menschlichen Interesses mit scheinbar absolutem Siegeswillen aufgenommen wird, und dann dazwischen doch wiederum die Stimmung der Weltflucht verbreitet, das Leiden überhaupt nur als Mahnung Gottes, das Martyrium als Sieg der Christen und Niederlage der Heiden, das Jenseits als allein erstrebenswert dargestellt wird [92], dann tritt die Spannung mehr und mehr hervor und drängt schließlich von selbst zur Formulierung, energisch eine Auflösung fordernd. Wir werden unten sehen, wie T. diese Auflösung versucht.

Bei dem anerkannt advokatorischen Charakter der Schriften T.s, bei seinem Hang zur Übertreibung, bei seinem Streben, den Gegner unbedingt, und sei es auch nur in der eigenen Darstellung, durch die Wucht seiner Rede niederzutreten, könnte man sich freilich zunächst die Frage vorlegen, ob seine weltverneinenden Deklamationen ernst gemeint sind, oder ob sich der Apologet dieses Extrem willkürlich geschaffen hat.

Wohl war es ohne Zweifel dem echt römisch stolzen T. eine süße Wonne, sich als überlegenen Sieger auszurufen, und wir wissen, daß er auch für die Galerie gesprochen hat. Aber die Haltung bleibt doch wiederum nicht nur äußerlich. Nicht nur notgedrungen verzichtet T. auf die Erreichung des äußeren Erfolges und proklamiert, um den Schein künstlich zu retten, den Sieg des Unterganges. T. ist nicht nur Advokat, und nicht Advokat irgend welcher Sache! Das Christentum, das er vertritt, ist tatsächlich gesättigt von jenen großen, weittragenden Ideen, die das Martyrium zu einem Siege stempeln. Grundanschauungen des Christentums wirken hier mit: die absolut überragende Bedeutung, die das Jenseits für den Christen hat, und die sich daraus ergebende Geringschätzung der Welt; eine Anschauung, die gerade in dem rigoristischen T. einen starken Widerhall finden mußte und, wie wir zur Genüge sahen, gefunden hat.

Von hier aus gewinnen jene Bemerkungen am Anfang des Ap ernsteres Aussehen. Es ist wirklich bemerkenswert, daß T. gleich dort darauf Bedacht nimmt, das Christentum aufs engste an das Jenseits zu binden, dagegen diese Welt und die sie Besitzenden prinzipiell als Außenstehende zu bezeichnen. Diese Auffassung, die das Christentum aus der Sphäre des Irdischen herauszuheben

[92] Scap zeigt sich vom ersten Kapitel an von jenem Gedanken beherrscht; das letzte Kapitel (5) dient ihm beinahe ausschließlich: die Verfolgung, Haß und Leid bedeuten für die Christen nur Glück und Erfolg, sind nicht gefürchtet, sondern erwünscht. Für die positive Wertung der Verfolgung als eines von Gott stammenden Gutes s. unten S. 238.

beansprucht, begegnet dem heftigen Widerspruch der Heiden (Ap 48). Aber T. weiß, was er will. Das Grundproblem all seiner Untersuchungen in den apologetischen Schriften und in den ethisch-praktischen Traktaten ist die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Welt. Und wo immer er sich diese Frage stellt, da reißt er, prinzipiell und ausdrücklich, die beiden Größen auseinander, vertieft die Kluft soviel als möglich, streitet der Weltkultur beinahe jeden selbständigen Wert ab.

Nach dem, was ich in Kap. V und VI über T.s Stellung zur Welt ausgeführt habe, brauche ich wohl nicht zu befürchten, hier mißverstanden zu werden [93]. Was immer dort zugunsten eines positiven Verhältnisses zur Welt und zum Staat beigebracht werden konnte, überall fehlte der von innen heraus springende Funke, die wahre Begeisterung, die selbständig die Sache ihres inneren Wertes wegen umfaßt. Aber die Kehrseite! Abgesehen davon, daß unmittelbar neben den betontesten Loyalitätsbeteuerungen eine Äußerung stehen kann wie „nulla res nobis magis aliena quam publica", daß man allen weltaufgeschlossenen Äußerungen andere ziemlich direkt entgegengesetzte gegenüberstellen kann, wie ganz anders entschieden, sogar überspannt rigoristisch kehrt T. alles hervor, was das Reich der Finsternis, d. h. das ganze Heidentum, vom Reich des Lichtes, dem Christentum, trennt! Die Lage in der Welt ist für den Christen herzlich schlecht und unbequem wie in einem Kerker [94]. Als Fremdling in dieser Welt und Bürger Jerusalems, der himmlischen Stadt, darf er nichts mit ihren Freuden gemein haben, muß ihnen vielmehr entgegen sein (cor mil 13). Selbst da, wo die Welt nicht als direkt schädlich und feindlich erscheint, kommt es nicht zu einer selbständigen positiven Würdigung. Die Dinge dieser Welt sind alle eingebildet und nichts hat Wahrheit (ebd.), alles in ihr ist eitel (cult fem I 8 Schl.). Übrigens steht die Welt vor ihrem Ende [95], und dann tritt der

---

[93] An 90: Im Folgenden etwa fehlende Belegstellen sind Bd. 1, 304—309 nachzuschlagen.

[94] Test an 4 (139, 16 f.). Dieses Kapitel zeigt überhaupt starke Einschläge einer niedergedrückten, pessimistischen Stimmung; 1 Nat 1 (60, 1 f.) die Welt liegt im Argen: Viele laufen zum Bösen über; multa bona fide, immo iam plures pro extremitatibus temporum; martyr 2 Anf. wird das im einzelnen ausgeführt: die Welt liegt in der Finsternis, sie hat Ketten, unsaubere Dünste, der Körper ist der Kerker der Seele (Ap 17, 5). — Das Bestreben, die gefangenen Christen zu trösten, darf als Veranlassung zu Übertreibungen bei der Bewertung nicht außer acht gelassen werden!

[95] Darüber s. Bd. 1, 307 f. und Ap 21, 6. 15; 23, 15 (imminentia); 32, 1; 48, 12; 1 Nat 1 (60, 1 f.); exhort cast 6 die nachdrückliche Betonung von den extremitatibus temporum (Oe 746); Scap 3 (543, 9—11); cult fem II 9: Wir

Mensch der fürchterlichen Frage der Vergeltung gegenüber. Nur ein Mittel gibt es, das mit unbedingter Sicherheit den jenseitigen Lohn sichert: das Martyrium [96].

Bei einer solchen negativen Einschätzung der Welt mußte der Tod für die Bejaher heroischer religiöser und sittlicher Lebenshaltung seine Schrecken verlieren [97], das Leiden konnte keine wirkliche Schädigung bedeuten, und alle Sehnsucht mußte sich auf das kommende Leben konzentrieren. Die Religion in ihrer strengsten Auffassung konnte absolute Beherrscherin des ganzen Lebens sein. Eine Bemerkung wie Scap 1, daß der Christ nur erfüllt ist von dem Wunsche, der Verheißungen Gottes teilhaftig zu werden, und von der Furcht vor den von ihm angedrohten ewigen Leiden, gibt die tiefste und lebendigste Seelenstimmung dieser Generation an. Nur indem wir dieses Extrem aufs nachdrücklichste betonen, vermögen wir uns eine lebendige Vorstellung davon zu machen, wie es möglich war, daß die Arbeit der Apologeten und speziell T.s in so eigenartiger Weise nach zwei entgegen gesetzten Richtungen ging.

Und von dieser allgemeinen Grundlage des christlichen Weltbildes [98] aus verstehen wir dann, daß die Einschätzung des Martyriums und des Leidens überhaupt durchaus innerster Überzeugung entflossen ist. Von Gott, dem Gott der ewigen Pläne, einst-

---

sind es, auf deren Lebenszeit das Ende der Zeiten trifft. Wir sind von Gott . . . für das Ende der Zeiten bestimmt.

[96] Ap 50, 15. Die Einleitung zu Scap zeigt die Verbindung dieser Gedanken mit der Einschätzung des Leidens, besonders des Martyriums, noch enger. Vgl. Anm. 98 zu Athenagoras.

[97] Test an 4 (139, 20): non est timendum quod nos liberat ab omni timendo; cult fem II 6 wo das Herbeisehnen des Todes als approbierte christliche Anschauung vorausgesetzt ist: wenn die Christinnen die Spuren des Alters zu verwischen streben, so ist das unstatthaft: das wäre mir gerade die richtige Art, wie ihr euch beeilet, zum Herrn zu kommen, wie ihr euch tummelt, um diese befleckte Welt zu verlassen . . .!

[98] Für die Griechen vergleiche 1 Justin 8; 11; 12,1: als ein Hauptstück christlicher Lehre bezeichnet. Eine nicht gerade imponierende Herübernahme einer philosophischen Begründung dieser Haltung steht 1 Ap 57, 2: *Οὐ γὰρ δεδοίκαμεν θάνατον, τοῦ πάντως ἀποθανεῖν ὁμολογουμένου, καὶ μηδενὸς ἄλλου καινοῦ ἀλλ' ἢ τῶν αὐτῶν ἐν τῇδε τῇ διοικήσει ὄντων.* Athenagoras, Suppl 1 (Ge 121, 8 f.); 12 (129, 16 ff.). Bei den anderen griechischen Apologeten wird die Schönheit der Welt nur erwähnt beim Gottesbeweis. Athenagoras erwähnt sie Kap. 16 Anf. immerhin anerkennend. Ad Diognet. 1: sie alle schätzen die Welt gering. Dagegen steht in Kap. 5 (zur Abwehr des Vorwurfs eines unerhört Neuen), daß die Christen gleiche Heimat, Sprache, Sitten, Kleidung und Nahrung haben wie die übrigen Menschen. Dann allerdings wird wiederum das Negative betont: „Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber nur wie Beisassen, sie beteiligen sich an allem wie Bürger, und lassen sich alles gefallen wie Fremde."

weilen gleichmäßig über Gute und Böse geschickt, ist das Leid für den Christen nicht eine wirkliche Strafe, sondern nur eine Mahnung[99], ein Hinweis auf Lohn oder Strafe im Jenseits, ein Mittel zum Guten. Die Gott fürchten, brauchen keine Angst vor den Waffen des Prokonsuls zu haben[100], brauchen Leid und Martyrium nicht von sich zu stoßen, sondern sehnen sie herbei[101]; die ihnen von den Heiden vorgeworfene „perditio, desperatio, obstinatio“[102] wird ihnen zum Ruhm, eine Stimmung, die schließlich ihren pointiertesten Ausdruck findet in der Siegesfanfare des letzten Kapitels des Ap, daß gerade der Tod im Martyrium für den Christen Triumph und Sieg sei.

Nur selten verläßt auch in dieser Einzelfrage der zweckbeherrschte Ungestüm T., so daß er sich wieder rein menschlich an die Schwere des Sieges, dessen Erringen so voller Leid ist, erinnert, und diese Schwere zugesteht. Im Kreise seiner Brüder, wo nicht lauter Rigoristen und felsenharte Naturen sitzen, wo die angeschnittenen Fragen nach Ausweis der ethischen Traktate als brennendes Problem empfunden und unausgesetzt behandelt wurden, wird er dann ab und zu etwas weicher[103]. Da empfindet er denn das Leid auch als eine Plage[104] und läßt sich dazu herbei, in einem bei ihm ungewöhnlichen Tone über die Schönheit und Freude des geduldigen Leidens zu sprechen. In seiner katho-

---

[99] Ap 41, 4 f.; Scap 3 (545, 4 f.) wünscht er das Gleiche dem Scapula: Tibi quoque optamus admonitionem solam fuisse.

[100] 1 Nat 9 (79, 9); Ap 45, 7: deum non proconsulem timentes; vgl. 21, 3 (das Martyrium wird mit der Hilfe Christi ertragen) und Scap 4 (549, 11).

[101] Scap 2 (542, 14 f.); Ap 37, 3. 5; Scap 4 (549 letzte Zeile). Das ganze 5. Kapitel will zeigen, daß die Christen Karthagos auch die übergroße Strenge des Scapula nicht fürchten und sich evtl. alle zusammen dem Richter stellen würden. 1 Nat (60, 13) = Ap 1, 12 f.; 1 Nat 5 (66, 6 f.); Ap 46, 14; 1 Nat 18 (89, 25; 90, 1); Scap 1 (539, Z. 3 f.). Die christliche Auffassung vom Leiden und vom Martyrium fand eine nicht unwichtige Stütze in der stoischen Lehre, welche die Wirklichkeit des Leidens größtenteils wegdeutete und dafür den starken Glauben an die Vorsehung setzte, die das Übel nur als harte Schule für die Besten gebraucht oder die das Böse als Ergänzung des Guten oder als notwendige Folge vernünftiger Einrichtungen betrachtete.

[102] Ap 50, 4. Vgl. Plinius, Ep. 96 (an Trajan): pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae.

[103] Cult fem II 9; idol 14 (45 f.). — Der Ton, wie ihn die Anrede an die ‚virgines deo devotae‘ im letzten Teil des Kapitels 22 von De oratione hat, findet sich nicht in den apologetischen Schriften. Es ist eine gänzlich andere Atmosphäre. Wir befinden uns und leben in dem Kreis, den Tertullian uns Ap 39 von außen zeigt.

[104] Martyr 3 Anf.: Ich gebe zu . . . daß hienieden der Kerker auch für Christen eine Plage ist; ebd. 4: Diese Dinge sind für das Fleisch sehr herbe . . .

lischen Zeit legt er sogar einmal das Martyrium als äußersten Fall des Konfliktes mit dem Staat aus, dem man auf allerlei Umwegen entgehen kann[105].

c) Nun war gewiß das Martyrium für den Christen in mehrfachem Sinne ein wirklicher Sieg: es machte die Bestrebungen des Hauptfeindes des Christentums, der Dämonen, zunichte (Ap 27, 3. 7); es brachte Nachlaß aller Schuld und führte zum ewigen Ziel. Allein diese Auffassung, der Sieg im höheren, man könnte sagen transzendenten Sinne, kann natürlich nicht die Grundlage zu der Lösung des Konfliktes abgeben. Denn die Frage ist ja die, warum der Apologet, angesichts der von ihm akzeptierten, die Welt verneinenden und das Jenseits unbedingt bevorzugenden Position, nicht auf die praktisch-apologetische Arbeit verzichte!

Wenn T. Ap 49, 5 darauf pocht, daß er doch freiwillig Christ sei, und also freiwillig den Heiden Macht über sich gebe, daß also nicht des Heiden Macht triumphiere, sondern die des Christen, so ist das eine Spitzfindigkeit, für die den meisten Menschen das Verständnis fehlen dürfte. Hier drückt sich Sophistik und Trotz am eigentlichen Problem vorbei.

Aber es gibt andere, reellere Gründe: T. hofft und ist überzeugt trotz allem auf verschiedenen Wegen wenigstens Teile des großen praktischen Gesamtzieles zu erreichen: Freilich, die Möglichkeit, die Heiden wirklich zu packen, war von vornherein nicht sehr groß. Abgesehen von der radikal widerstrebenden Haltung der Gegner, wäre ja die Vorbedingung gewesen, daß T. ihre Gedanken, Anklagen, Einwände möglichst originalgetreu erfaßt und ebenso in seine Rechnung eingestellt hätte. Statt dessen stoßen wir nicht selten — die öfters vollkommen äußerlich, rein rhetorisch aufgeputzte Polemik mag sogar außer Betracht bleiben — auf einen auffallenden Mangel an Fühlungnahme mit den Gegnern. Dazu kommen seine vielfachen Übertreibungen[106] und Unwahrscheinlichkeiten, die von einem römischen Richter nur mit einem Lächeln quittiert werden konnten, und erst recht die nicht seltenen Drohungen, die jede Möglichkeit einer Verständigung a limine unterbanden[107]. T. war sich dieser geringen Aussichten bewußt; sonst hätte er wohl kaum gerade am Schluß der ganzen Gerichtsrede die sonst übliche Bitte um Lossprechung des Klienten zu einer so heftig aufbegehrenden, mit verzweifelndem Hochmut vorge-

---

[105] Idol 18 (53, 2—4).

[106] Zahl der Christen, Häufigkeit und Bedeutung der christlichen Exorzismen, ‚christliche' Einstellung der guten Kaiser, Bedeutung der Christen für den Bestand des Reiches! Vgl. weiter unt. S. 190 f.

[107] S. oben Bd. 1 Kap. V Absatz IV und V; unten S. 197.

tragenen Schmähung umgekehrt: probatio . . . innocentiae nostrae iniquitas vestra! In dieser ‚iniquitas' der zum Bösen und Unwahren geneigten Natur des Menschen (lies: des Gegners!), die jede Anklage nur allzu gerne glaubt, die Verteidigung dagegen mißtrauisch aufnimmt, liegt die Ursache des Mißerfolges[108].

Aber T. fühlt auch, daß seine Erwägungen zuweilen einschlagen. Den heidnischen Gegnern scheint es doch mitunter unter der Wucht dieses gewaltigen Wortes schwül zu werden. Trotz allem liegt in der Tiefe der menschlichen Natur ja auch die ‚veritas', und ihrer von innen wirkenden Kraft — seines Besitzes! — ist sich T. stolz bewußt[109].

Auf ein weiteres bedeutsames Motiv, das T. zur apologetischen Arbeit drängte, wies ich schon hin (oben S. 123f.): auf das Bedürfnis der Selbstrechtfertigung. Es war T. unerträglich, seine Sache verkannt zu sehen[110], deswegen schrieb er, und das Gefühl, unbedingt dem Gegner überlegen zu sein, die Sicherheit, daß niemand eine wirklich fundierte Widerlegung der gebrachten Beweise wird vorbringen können (Ap 46, 11), ist auch ein Sieg.

Aber T. weiß, daß zum praktischen Sieg weniger das Wort führen wird als die lebendige Tat. Vom sittlich guten Leben im allgemeinen erwartet T. gerechtere Würdigung der Christen[111]. Die höchste Entfaltung dieser Sittlichkeit aber, das Martyrium, pflanzt sich aus gewaltiger innerer Anziehungskraft weiter fort, denn das christliche Blut ist wirklicher „Samen" zu immer neuer Ernte (50, 13); diese Kraft wird alle Anstrengungen der Heiden, das Christentum zu vernichten, zuschanden machen. Einen Sieg der Heiden stellt der Tod der Christen also nicht dar. Vielmehr umgekehrt: während der einzelne Christ fällt, mehrt sich die Sekte als Ganzes, und das ist schon tatsächlicher Sieg.

Diesem Gedankengang entspricht das sieghafte Bewußtsein von der stetig wachsenden Zahl der Christen, die ‚schon jetzt' einen

[108] 1 Nat 7 (68, 13 ff.): (fama) habet quidem grande fundamentum de vitio ingenii humani: felicius in acerbis atrocibusque mentitur. Quanto enim proni ad malitiam, tanto ad mali fidem opportuni estis; facilius denique falso malo quam vero bono creditur. — Dazu kommt noch der verblendende Einfluß der Dämonen.

[109] 1 Nat 6 (66, 11—14): conprimitur et coarctatur conscientia vestra. — 2 Nat 1 (94, 4—7): ingenti manu veritas obsidetur, at ipsa de sua virtute secura est! Quidni quoscunque vult de ipsis adversariis socios protectoresque sibi assumit et omnem illam expugnatorum multitudinem prosternit; 1 Nat 1 (59, 5 ff.). Vgl. auch den häufigen eindringlichen Appell an die conscientia und oben Kapitel X.

[110] Dieses Bedürfnis läßt sich nur schwer mit genauen Belegen strikt beweisen; aber es läßt sich apodiktisch aus seiner allgemeinen Art, aus seinem ganzen Charakter heraus feststellen.

[111] Ap 46, 2; vgl. Ap 3, 1d; 50, 14.

so außerordentlich großen Teil der Untertanen des römischen Reiches bilden, die schon bis in die höchsten Ämter vorgedrungen sind[112]. Gewiß hat der immer wieder aufs Extrem gehende T. auch hier seiner Phantasie und seiner Rhetorik zuviel Freiheit gelassen. Aber immerhin, nur ein großartiges Selbstbewußtsein konnte solche Übertreibungen, wie sie Scap 2 oder Ap 37, 7 stehen, hervorbringen. Denn die sieghafte Haltung solcher Selbsteinschätzung, die allerdings mit ihrer Übertreibung und den angefügten Drohungen dem unmittelbaren Erfolg der apologetischen Arbeit nur hinderlich sein konnte, ist nicht das Augenblicksprodukt eines krankhaften Hirns; sie ruht auf breiter, sehr beachtenswerter Grundlage. Sie ist Ausfluß des allgemeinen Volksbewußtseins der Christen, das seinen vollen Ausdruck in einer durchaus christianozentrischen Geschichts- und Weltbetrachtung findet. Man muß sich die tragenden Grundanschauungen dieser schon so oft betonten imponierenden Einstellung ins Gedächtnis zurückrufen, um an die Quellkammer der apologetischen Arbeit, mit ihren seltsam geheimnisvollen, schier unerschöpflichen Antrieben, heranzukommen: die einzigen, welche die großen Unglücksfälle in der Welt mindern, die einzig bei Gott gut Angeschriebenen[113], die einzigen Wohltäter der Kaiser und der Heiden überhaupt, diejenigen, die über das kommende Schicksal des römischen Reiches Bescheid wissen, sind die Christen (2 Nat 17 [133, 16]; Ap 40, 13 f.). Die Christen waren immer in der Welt und sind so das erste Volk[114]; sie sind die allein rechtmäßigen Besitzer einer Vergangenheit von imponierendem Alter; sie allein vertreten echte Frömmigkeit, Sittlichkeit, höhere Tugend, wahre Untertanentreue, wahre Weisheit. Sogar die Geisterwelt, über die wiederum nur sie genauer Bescheid wissen (Ap 22, 2), ist ihrem Winke völlig untertan. Und als Bürger der zukünftigen Welt wird sich ihre volle Macht sogar erst nach diesem Leben offenbaren. Das Christentum ist zugleich jung und doch weit in die Vergangenheit hinein verankert, zugleich neu, vom bekämpften Heidentum ganz verschieden, und doch in der allgemeinen Menschennatur begründet[115]: die Christen sind das

---

[112] Ap 1, 7; 21, 6 (zu vgl. mit 1 Justin 1; 15, 6 f.; 25; 40; 53 und Aristides 2, 8 [Ge 15, 2], was zur Erklärung von Tertullian, Ap 1, 6 utique de comperto zu verwenden sein dürfte); 37, 4. 6; 40, 2; Scap 5 (550, 4 f.); Adv. Iudaeos 7; 3 Marc 12. 20; 1 Nat 8 (72, 18—20); 1 (59, 8 ff. 20).

[113] 2 Nat 17 (133, 16); Ap 23, 15; 37, 3; 30, 5; 40, 3; 18, 6.

[114] 1 Nat 8 (72, 17—20): si quidem non ulla gens non christiana. Itaque quaecunque gens prima nihilominus christiana.

[115] Zu der Auffassung vom Christentum als etwas Neuem s. Bd. 1, 27 Anm. 26; ebd. 257—260 und: Theophilus III 1 (Otto 188 Z. 8 ff.); ebd. 4 (196 Z. 6 ff.); 16 (226); 29 (268 ff) (dazu Kap. 30). Tertullian 1 Nat 11 (81, 14 ff.); 7 (71, 12—15); 8 (tertium genus); 1 Justin 2, 1. Aus diesem ersten

wahrhaft neue Volk[116], das sich als gottgewollten Erben des auserwählten Judenvolkes betrachtend[117] die absolut beherrschende Stellung jener im Weltgeschick in erweiterter und vervollständigter Weise[118] übernommen hat, als letzte Sprosse in der dreifachen Steigerung, die vom Heidentum über den national und kultisch eingeschränkten monotheistischen Gottesglauben und Gottesdienst der Juden zum „genus tertium“[119] der Christen geführt hat. Eine derartig gewaltige Selbsteinschätzung bot nach jeder Richtung hin die besten realen Siegesaussichten[120], erfüllte jedenfalls den Christen innerlich in einer solchen Weise, daß selbst eine praktische Niederlage nicht als solche empfunden wurde; die Aussicht auf die Auferstehung im zukünftigen Leben vollends hält bei ihnen die Siegesgewißheit stets wach.

Satz ergibt sich, daß man die Christen verfolgt, weil sie nicht die Vorurteile der *παλαιῶν* teilen, also, weil sie ein Neues aufgebracht haben. Das Gleiche ergibt sich deutlich aus den ersten Ausführungen der Supplicatio des Athenagoras. Die dritte Hauptfrage, die Diognet stellte, warum nämlich diese neue Lebensart und Gottesverehrung erst jetzt und nicht früher in die Welt getreten sei, umschließt den gleichen Vorwurf. Die Antwort ist nicht ganz bestimmt. Für die Widerlegung dieses Vorwurfes ist besonders wichtig die Art, wie Tertullian durch das Zeugnis der Seele das Christentum als etwas naturaliter Gegebenes aufzeigt. — Daneben aber hat gerade T. das Neue am Christentum betont. Dazu paßt wiederum ein anderer heidnischer Vorwurf (Ap 46), das Christentum sei nichts Neues.

[116] Aristides 16, 4. Zur Entstehung dieser Bezeichnung muß auf die Stellung der Juden im römischen Reiche hingewiesen werden. Die Beurteilung der Christen durch die Heiden entwickelt sich aus ihrer Beurteilung der Juden. „Nichts ist sicherer, als daß die Juden im römischen Reiche als ein besonderes Volk gegenüber allen Völkern unterschieden wurden. Ihre bildlose Gottesverehrung und ihre Ablehnung des Staatskultus (*ἀθεότης*) sowie ihre Exklusivität (*ἀμιξία*) hoben sie als einzigartig aus allen Nationen heraus“ (Harnack, Mission 1, 227). Die besonderen Sitten — Beschneidung, Verbot des Schweinefleisches, Sabbat — wirkten nicht so stark.

[117] S. Bd. 1, 196 und 203. Auch an diesem Punkte zeigen die Griechen ihr Unvermögen, ein weittragendes Element wirklich gut zu verwerten: Aristides behandelt das Judentum genau wie vorher die Barbaren und Griechen, ohne dasselbe mit dem Christentum in nähere Verbindung zu bringen; Justin führt 1 Ap 31 die prophetischen Schriften der Juden ein, ohne das Verhältnis des Judentums zum Christentum irgendwie erwähnt zu haben.

[118] Orat 22; vgl. 37, 3 und selbstverständlich Ap 21; test an 5 (141, 21): divinae scripturae, quae penes nos vel Iudaeos sunt, in quorum oleastro insiti sumus. Die Juden waren also das wilde Reis!

[119] Oben Bd. 1, 82. Dazu 1 Nat 20, wo stillschweigend zugegeben wird, daß die Bezeichnung auf die Art der Gottesverehrung ging: habetis et vos tertium genus etsi non de tertio ritu, adtamen ... vgl. Ap 8, 4. 5. Aristides 16, 4; 17, 5. Kerygma Petri 1 fr. 5 (Preuschen 90, 14—20). Zu vgl. ist auch die Dreiteilung der Religionen im griechischen Aristides 2, 2.

[120] Vgl. dazu die klare und treffende Zusammenfassung bei Harnack, Mission 1, 207.

d) Aber diese verschiedenen Elemente waren entweder nie das direkte Ziel des Apologeten, oder aber sie konnten höchstens eine theoretische Rechtfertigung herbeiführen, die ohne direkten Einfluß auf die tatsächliche Lage der Christen blieb. Da sie übrigens die Wucht der Einzelpolemik, durch die T. in nachdrücklichster Weise auf die Beseitigung oder Milderung (Scap) der Verfolgung hinarbeitete, nicht schwächten, ließen sie die oben gekennzeichneten gegensätzlich orientierten Zielstrebigkeiten ohne Ausgleich nebeneinander stehen.

Hier brauchte T. eine eigene Formel. Ein Vergleich, der bei ihm als echtem Redner so oft an die Stelle des vollgültigen Beweises tritt, liefert ihm Ersatz: T. betrachtete die Verfolgung als proelium oder pugna, in dem die Christen unter Gott als Führer gegen die von den Dämonen geleiteten Heiden kämpfen[121]. Wie man nun, so erklärt er, den Sieg wünscht und um des Sieges willen, wenn auch vor der Gefahr bangend, und nur weil es die Bedingung zum Siege ist, auch die Strapazen des Krieges auf sich nimmt, so unterzieht sich der Christ dem Martyrium: es ist der notwendige Weg zum Sieg, wie ähnlich im Wettkampf die Schläge, Beulen und Wunden riskiert werden müssen (Scorp 6), oder das Schneiden und Brennen des Arztes zur Heilung notwendig sind (Scorp 5 [124, 24]). Lieber wäre also schon der Sieg ohne diesen Umweg.

Man sieht, wie alle Vergleiche, so hinkt auch dieser. Der springende Punkt, warum denn die Christen bzw. die Apologeten so sehr gegen die Verfolgung ankämpfen, sie beseitigen wollen, da doch sie allein jenen alles überragenden Sieg verschaffen kann, da doch das Martyrium als positiv wünschenswert geschildert worden, kommt nicht zur Lösung. Neben die oben gekennzeichneten, durchgehenden Ansichten über Leidenschaft und Martyriumsfreudigkeit gehalten, zeigt diese vereinzelte Antwort, die T. hier auf die so natürliche Replik der Heiden findet, hinreichend klar, daß hier zum großen Teil die Verlegenheit eine nicht ganz unrechte, aber doch gezwungene Erklärung erzeugt hat. Gewiß wenn die Martyriumsfreudigkeit, die sonst zum Vorschein kam, auch diese Reserve offen gelassen hätte, daß nämlich die Christen gegebenen Falles, weil es nicht anders geht, mit ihrem Blute für das Christentum einstehen, so wäre der Konflikt beseitigt und die angezogene Antwort Ap 50 genügend. Da aber der Martyrertod beinahe ohne jede Einschränkung zu etwas positiv Wünschenswertem, Herbeigesehntem hinaufgeschraubt wurde, bleibt die Antwort ein Notbehelf.

[121] Scap 1 Anf.; Ap 2, 19; 50, 2. Auch Minucius sagt, das Leiden sei für den Christen nicht poena, sondern nur militia; denn — echt stoisch — nur durch Prüfung und Drangsal wird alle Kraft stark 36, 8 f. — Scap 5 Schl.

Schließlich bringt T. in Scap zur Begründung der apologetischen Bemühungen dieser Schrift einen Gedanken, der bei dem so sehr selbstherrlichen, den Gegner barsch abweisenden Manne überrascht; der vollends in dieser Schrift, die das Erreichen ihres praktischen Zweckes (Milderung, nicht Beseitigung der Verfolgung) um so wirklicher zu betreiben scheint, je eingeschränkter er ist, völlig unerwartet kommt. T. behauptet nämlich hier, er habe dieses Schriftchen überreicht nicht für die Christen, „sondern aus Besorgnis für Euch und alle unsere Feinde . . . aus Feindesliebe, wie es unsere Lehre vorschreibt".

Doch das führt uns bereits zu der Frage nach dem protreptischen Ziele, das (vielleicht zusammen mit der etwas beabsichtigten Beeinflussung der eigenen Brüder) der apologetischen Arbeit T.s einen weiteren, wichtigen Sinn gab.

e) Vorher stellt sich noch die Frage: hat die apologetische Arbeit des zweiten Jahrhunderts, speziell diejenige T.s, ihr praktisches Ziel irgendwie erreicht? Daß ein allgemeiner, irgendwie durchgreifender Erfolg ihr versagt blieb, wissen wir. Die rechtliche Lage der Christen bessert sich erst viel später. Aber enger gefaßt, können wir die Frage weder positiv bejahen noch verneinen. Wir wissen von keinem Fall, daß Kaiser, Senat oder Prokonsul auf eine Apologie hin ihre Haltung zum Christentum freundlicher gestaltet hätten. Man kann aber mit einiger Wahrscheinlichkeit sagen, daß der Erfolg auf die maßgebenden Persönlichkeiten gleich Null war.

Daß die Schriften der Apologeten bei einzelnen Heiden eine Sinnesänderung, eine Bekehrung bewirkt oder doch wenigstens vorbereitet haben, und daß unter diesen Heiden sich auch einmal ein höherer Beamter befunden hat, wird zutreffen. Wenn man sich dagegen an die Verwandtschaft der Apologien mit heidnisch-philosophischer antipolytheistischer und antimonarchischer Polemik erinnert und weiß, mit welcher Gleichgültigkeit der Staat diese Angriffe meistens unbeachtet ließ; wenn man weiß, wie wenig eindrucksvoll die griechischen Apologien Tertullian selbst zu sein schienen (test an 1); wenn man an die matte Ausräumung des Vorwurfs, daß die Christen faktisch sich dem Staate verweigern, denkt und daran, wie wenig er im Grunde dem Staate zugesteht; wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher unbedingten Überlegenheit und Verachtung die Vertreter des Heidentums als Vertreter alter Kultur und weltumspannender Macht auf diese unbekannten Neulinge und ihre traurige Religion herabsahen[122]; wenn man wiederum hinzunimmt, wie sehr T.s Übertreibungen seine Apologie des Christentums schädigen mußten und wie wenig an-

[122] S. Bd. 1, 277 Anm. 145.

ziehend die ganz geringe Rücksicht, die sein Rigorismus auf den Durchschnittsmenschen und dessen Durchschnittskraft nahm, wirken mußte, dann kann man die praktischen Erfolge, einschließlich der Missionserfolge, nur sehr gering einschätzen.

Aber hat denn T. überhaupt solche Missionierung angestrebt? Verfolgt T. auch protreptische Ziele?

2. a) Die ersten Stücke apologetischen Inhalts innerhalb der christlichen Literatur, die auf der Entwicklungslinie stehen, die zu den Apologien des zweiten Jahrhunderts führt, die beiden Reden Pauli in Lystra und auf dem Areopag, sind zugleich Missionspredigten. Es fragt sich, wie weit bei der immer schärfer hervortretenden Kampfesstellung der Apologetik der Propaganda- und Missionszweck bestehen blieb.

Das Wesen des protreptischen Zieles kann verschieden sein. Es kann vorwiegend apologetischen Charakter in eigentlichem Sinne haben, oder, wie es seiner innersten Natur und auch seiner Entwicklung im christlichen Schrifttum mehr entspricht, vorwiegend vom Geiste der Missionspredigt getragen sein.

Letzteres ist allerdings wieder kein eindeutiger Begriff; denn die jüdische Missionspredigt z. B. besagt vor allem eine Propagandapredigt mit dem Beigeschmack der egoistischen Proselytenmacherei zu dem Zweck, den eigenen Wert herauszuheben; und insofern hat dann das protreptische Ziel wieder mehr apologetische Färbung. Denn das Betonen eigener Vorzüge ist auch Verteidigung, ein Motiv, das die jüdische Apologetik sehr stark verwertete, das die christliche Apologetik im Gedanken des neuen Volkes, des neuen Israel, der Hausgenossen Gottes usw. benützt, das T. außerdem bewußt in der positiven Schilderung der Vorzüge christlicher Lehre und christlichen Lebens verwertet[123]. Aber das Christentum hat für die religiöse[124] Propaganda hier ein ganz Neues eingeführt. Als direktes Produkt urchristlicher Stimmung hat die protreptische Abzweckung der christlichen Literatur einen Missionscharakter, der in erster Linie altruistisch bestimmt, von der Liebe getragen ist, der den Gegner belehrt um der Sache selbst willen, um den Unwissenden den Besitz der Wahrheit mitzuteilen. Und das ist es, was ich hier, wie früher bei den Griechen, als eigentliches protreptisches Ziel verstehen möchte. Wie stellt sich zu diesem Ziele Tertullian?

[123] S. Bd. 1, 21 ff. und Geffcken, Apologeten XI—XXVI ff.

[124] Ich betone absichtlich: religiöse Propaganda. Denn für das uneigennützige Übermitteln der philosophischen Wahrheit haben Sokrates und viele Heiden nach ihm herrliche, in dieser Richtung von den christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts nicht erreichte Vorbilder gegeben.

Wir sahen bei Theophilus, bei Minucius, im Brief an Diognet, daß auch die eigentliche Apologetik den Gegner durch Widerlegung seiner ‚Schwierigkeiten' zu bekehren versuchen und so direkt protreptisch im eigentlichen Sinne gerichtet sein kann. Das setzt aber einen die Wahrheit wirklich und ehrlich suchenden Adressaten voraus. Da bei T. der Adressat ziemlich ausschließlich als Gegner, und der Gegner als aggressiver Feind erscheint, der nicht theoretische Einwände macht, sondern Anklagen erhebt und praktisch unterdrücken will, können wir schon von hier aus T.s Stellung vorahnen. Wir haben uns dabei bewußt zu bleiben, daß es sich nicht darum handelt, ob T. von seiner Arbeit oder von bestimmten Äußerungen des Christentums protreptische Wirkungen tatsächlich erwartet. Daß niemand so sehr von der unwiderstehlich fortpflanzenden Wirkung des vergossenen Christenblutes überzeugt ist, wie er, sahen wir; wir kennen auch das Vertrauen, das er auf die immanente Kraft der ‚veritas' setzt.

Die Frage stellt sich vielmehr so: Sucht T. bewußt und ausdrücklich den Heiden an sich oder an sein Christentum heranzuziehen?

Im Gegensatz zu der Art, wie man die Häretiker anpacken soll, ist es nach T. die Aufgabe und das Bemühen der Kirche, die Heiden zum Christentum zu führen (praescr haer 42, 1). Diesem Bemühen hat T. als Katechet einen großen Teil seiner Kraft gewidmet, ihm verdankt ein großer Teil seines Schrifttums das Entstehen. T. war also, wenigstens innerhalb des Kreises derjenigen, die zum Christentum wollten, von einem starken Interesse, ja von einem glühenden Verlangen beherrscht, neue Christen zu gewinnen, ihre Vorbereitung und Einführung, ihre ganze Gesinnung zu beeinflussen. Dieses Interesse konnte nicht einfach in ihm erlöschen, wenn er für die Christen an die Heiden schrieb, konnte nicht einfach ohne jeden Einfluß auf seine apologetische Schriftstellerei bleiben. Und dennoch, die Antwort auf die gestellte Frage muß wesentlich negativ lauten. De Labriolle hat nur in einem ganz bestimmten Sinne recht, wenn er sagt[125], daß „nul homme n'a été plus avide que lui de communiquer sa croyance, de conquérir les âmes, de leur souffler ses idées, ses affections, ses haines". Das Urerlebnis ist bei ihm nicht der Wunsch, mitzuteilen, sondern das Bedürfnis, recht zu haben. Sein Satz aus Valent 3 (179, 17): nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi, der in einem tiefen, innerlichen Sinn so recht ein Motto für Justin wäre, gilt für T. nur in dem angegebenen engeren Sinn. Die Pflicht der ganz uneigennützigen Wahrheitsvermittlung rein um ihrer selbst willen,

[125] Tertullien jurisconsulte 17.

die er sogar in der jüdischen Literatur (die in ihren außerkanonischen Stücken so stark egozentrisch ist) hätte finden können[126], blieb T. innerlich fremd.

b) Bereits zu Anfang dieser Arbeit sahen wir, daß es ein durchgehendes Bestreben unserer Apologeten ist, die heidnischen Gegner in ihren Beweggründen, ihrem Handeln, ihrem Besitz möglichst tief herabzusetzen, und wir stellten diese Haltung gerade bei T. fest. Während aber die Griechen, die einen mehr, die andern weniger, trotz mancher Gehässigkeit, den Kampf doch leidenschaftsloser führten und demgemäß ihre ablehnende Haltung nie bis zur unbedingten Zurückstoßung des Gegners übersteigerten, triumphiert bei T. die Abneigung auf der ganzen Linie. Der Kampf ist für ihn bis zu einem gewissen Grade Selbstzweck geworden; es liegt in seiner leidenschaftlichen, gierigen Natur ein starkes Herrschergelüst und sogar auch[127] ein Stück Frivolität, die Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit dem Gegner gegenüber oft vermissen läßt[128]. Sein Verhältnis zum heidnischen Gegner ist stark im Sinne antiken, rücksichtslosen Stolzes und oft so gar nicht im Sinne der christlichen Demut eingestellt.

Die Griechen hatten z. B. das christliche Volksbewußtsein wesentlich religiös gefärbt[129], so daß von dem spezifischen Rassedünkel und der damit verbundenen aufdringlichen, teilweise abstoßenden und politisch gefärbten Propaganda, wie sie in der jüdischen Apologetik sich steigernd breit gemacht, nicht mehr viel übrig blieb; der Geist der Caritas, das Bemühen um das Heil des Nächsten hatte hier eingegriffen, so daß selbst Tatian, der den Kulturstolz des Orients so stark empfindet, seine Arbeit doch stark fürsorgend-protreptisch richtet.

T. dagegen zeigt hier eine teilweise rückläufige Bewegung. In ihm beherrscht wieder Stolz um das Ansehen des eigenen Besitzes, der ohne Rücksicht auf die anderen vorgeht, die Situation. Er läßt freilich seine Propaganda nicht etwa in abstoßender Weise

---

[126] Vgl. Sirach 24. Die Auswirkung davon ist das Gebet ebd. 33, 1—7; 36, 22.

[127] Ich betone natürlich dieses „auch". Tertullian ist eben voller Spannungen, und man kann nicht anders, als sie akzeptieren und einzeln herausarbeiten.

[128] Daß er doch so wundervoll Eindringliches schrieb, so Tiefes, daß sein Feuer gelegentlich so reinigend wirken konnte, spricht zu allererst und zwar in ganz außerordentlich bedeutsamer Weise für den Wert seines Besitzes, für das Christentum.

[129] Darum birgt auch die gleichzeitige Betonung dieses Volksbewußtseins und die Behauptung, bei den Christen gäbe es nur gute Untertanen Roms, nicht einen halben Widerspruch in sich, wie Geffcken, Apologeten IX anzudeuten scheint.

sich auswirken[130]; sein Stolz hält ihn vielmehr von Propaganda weitgehend zurück. Wenn T. bei der Selbsteinschätzung des christlichen Volkes den Vorwurf des unerhört Neuen zurückwies, so war das in einem ganz spezifischen Sinne gedacht. Viel mehr als irgend einer seiner Vorgänger hat er neben dieser Ablehnung gerade das Neue im Christentum betont, niemand auch hat so sehr wie er den alleinigen Wert des Christentums herausgehoben. Wir wissen, wie er jedes wirklich positive Verhältnis zur Welt absolut zu verneinen, für das Christentum stets die unbedingte Herrschaft zu reklamieren, daher die Kluft zwischen Christentum und Welt möglichst zu betonen und möglichst zum Bewußtsein zu bringen sucht. Daher seine auf unbedingtester Verdammung aufgebaute allgemeine Haltung zum Gegner, die auch vor Verleumdung nicht zurückscheut; daher die besondere Art, wie er alle aufgeworfenen Einzelfragen löst; daher vor allem seine Stellung in der Frage ‚Christentum und Philosophie'. Für T. gilt in vollstem Sinne, was er von neubekehrten Heidenchristen sagt: neminem paenitet, nisi pristinorum (Ap 1, 12; 1 Nat 1 [60, 13]).

Wenn die Vorgänger T.s noch vom Geiste der Missionspredigt beherrscht sind und, wie die Missionäre der Urzeit, für die neue Lehre Anhänger und eine Wohnstätte überhaupt erst suchen, so zeigt sich T. tief von dem Bewußtsein durchdrungen, daß das Christentum bereits eine große Ausdehnung gewonnen hat und eine Rolle in der Welt spielt; ihm ist vor allem dies das Ziel: rechtmäßigen Besitz zu verteidigen, geschuldete Rechte zu fordern.

T. hat also im allgemeinen keinerlei Annäherungen an das Heidentum gesucht[131]. Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem starken Verantwortlichkeitsgefühl, das einen Justin wegen des ihm anvertrauten Wahrheitsgutes erfüllt und ihn dazu treibt, zum Besten des Gegners apologetische Arbeit zu leisten, und der selbstherrlichen Art T.s. Das eigentlich Kennzeichnende des protreptischen Zieles, der Wunsch, die Heiden möchten das Christentum annehmen, kommt wohl bei T. vor (s. unten), steht aber durchaus an der Peripherie seiner Interessen. T. pocht lieber auf das Unrecht, das die Heiden begehen, wenn sie das Christentum nicht annehmen, und schlägt eher für seine eindrucksvolle rhetorische Darstellung daraus Kapital, als daß er sich einfach und mit

[130] Vgl. Heinze 306 zu Ap 3, 4.

[131] Ich denke hier natürlich nur an solche, die nicht rein äußerlich gemeint, bzw. taktisch abgezweckt sind, sondern wirklich innerer Aufgeschlossenheit entspringen. — Wegen der eigenartigen Zielrichtung in test an und Scap sollen diese beiden Werke vorläufig nicht in die Betrachtung einbezogen werden.

Hingabe darum bemühte, daß die Heiden sich bekehren möchten. Ihm fehlt die selbstlos geduldige Hingabe des Missionars. Sobald er dem Nichtchristen gegenübersteht, empfindet er alles als Streit um die Palme des Rechthabens. Etwas in ihm verschließt sich und wird hart diesen ungerechten Unterdrückern gegenüber; es bleibt nur mehr der Kämpfer übrig, der mit einer vollen Dosis antik römischen Stolzes ausgestattete punische Schriftsteller und Rhetor[132], der ganz lebt von dem Rezept, das Quintilian in den Inst. orat. für den Rhetor aufgestellt hat: non ... solum oratoris est docere; sed plus eloquentia circa movendum valet. Nur, daß es in diesem rhetorischen Streit um den Kopf geht, und da bekommt denn das ‚movere' sehr schnell die Bedeutung von ‚zwingen'[133]. Dieser T. hat einmal (Scorp 2 [147, 7 f]) in seiner unvergleichlich konzisen Art ausgesprochen, wie man die Häretiker zum Rechten zu bringen habe, und was er dort den Häretikern gegenüber verlangt, das hat er den Heiden gegenüber angewendet: ad officium haereticos compelli, non inlici dignum est. Duritia vincenda est, non suadenda[134].

Und in diesem Sinne allerdings hat T. protreptische Arbeit geleistet und zu leisten beabsichtigt.

Ganz dasselbe Bild ergeben übrigens die ethischen Traktate. T. hat eine wahre Leidenschaft der Rechthaberei, und diese fordert, daß der Mitbruder und Schüler sich nach des Meisters Bild und Gleichnis forme. Die abgeklärte Ruhe und das demütige Abwarten, das stille Betreuen einer andern Seele auf ihrem Wege zur Wahrheit, wo könnte man sie als für T.s Bild irgendwie belangvoll nachweisen? Das alles ist ihm fremd[135].

Wir sahen bei der Frage ‚Christentum und Philosophie', daß die ganze Haltung des Epilogs des Ap (Kap. 46—50) wesentlich durch die an seinem Beginn stehende Fragestellung bestimmt ist.

---

[132] Vgl. für all dieses auch das folgende Kapitel über die Taktik.

[133] Diesen Eindruck hat Vinzenz v. Lerin (Commonitorium 18 (24); ed. Rauschen [Bonn 1906] 42) sehr stark gehabt, wenn er ihn auch, allzu leicht fortgerissen, nicht ganz richtig interpretiert: Iam porro orationis suae laudes quis exsequi valeat, quae tanta nescio qua rationum necessitate conserta est, ut ad consensum sui, quos suadere non potuerit, impellat.

[134] Ich erinnere daran, wie sehr gerade die ‚duritia' der Heiden, die rücksichtslose Anwendung der tatsächlichen Gewalt T. gereizt und erregt hat. Seine Haltung entspricht genau dem Verhalten der Heiden zum Christentum. Die Heiden wollen das Christentum einfach niedertreten; im selben hochmütig abweisenden Ton und mit derselben rücksichtslosen Schärfe will T. den Gegner einfach zurückhauen, besiegen, zeigen, daß die Macht trotz alledem den Christen gehört.

[135] Wie das Zwingen- und Verpflichtenwollen bei T. im Montanismus zunimmt, wo er die extremst rigoristische Aszese zur allgemeinen Pflicht macht, zeigen seine Traktate De ieiunio und De pudicitia.

Und diese Fragestellung ist so, daß gegenüber der Ausflucht der Heiden, das Christentum sei ja doch nur eine Art Philosophie neben so vielen andern, T. seinerseits betont, es sei ein ‚negotium divinum', das sich dem Menschen in absoluter Autorität auferlege, das ihn zwinge, es anzunehmen, das die Heiden ins Unrecht setzt, wenn sie es nicht tun. Und das ist natürlich so recht ein Ziel nach dem Herzen T.s: Die Heiden so sein Christentum annehmen lassen, wenigstens sie in der Disputation zu dieser Schlußfolgerung drängen, daß sie als Besiegte zum Sieger kommen müssen, daß die Verwirklichung des protreptischen Zieles wesentlich zu einer Niederlage des Gegners wird! Das Christentum triumphiert, besitzt die Macht; T. ist zufrieden[136]. Wenn Heinze (483 f.) als leitende und zur Einheit bindende Idee des Epilogs im Ap die beabsichtigte protreptische Wirkung als wahrscheinlich feststellen möchte, so ist zuzugeben, daß dieser Epilog eine ganze Reihe protreptisch klingender Wendungen enthält, und vor allem ist es sicher, daß nichts besser geeignet war, tatsächlich protreptisch zu wirken, als z. B. das vom Märtyrerfeuer durchglühte letzte Kapitel. Das sahen wir ja: die immanente Propaganda, wenn man so sagen darf, die T. in seinen apologetischen Schriften für das neue Volk der Christen treibt, wirkt durch manche noble Zurückhaltung, und auch da, wo sie stärker und freier hervorbricht, durch ihre tiefernste, angesichts des drohenden Martyriums heroische Haltung, ganz innerlich, so daß von ihr, trotz der schroffen und stolz abweisenden Haltung an andern Punkten, eine starke Wirkung ausgehen konnte[137]; ja, gerade die ganze unbeugsame Art selbstbewußter Opposition mußte römischer Eigenart manchmal mehr imponieren, als es z. B. das stellenweise zu sanfte Bemühen Justins vermochte.

Aber diese tatsächliche protreptische Wirkung darf nicht mit der protreptischen Absicht gleichgesetzt werden. Wenn man die betreffenden protreptisch klingenden Äußerungen der Schluß-

---

[136] Es scheint tatsächlich, als ob Tertullian, wenn er den Heiden gegenübersteht, alle Vorschriften über Nächstenliebe und Feindesliebe, die er doch so sehr betont, vergäße. Prinzipiell schildert er diese von den Christen in so heroischer Weise bis in die Qualen des Martyriums hinein geübte Fürsorge um die Heiden unübertrefflich. Aber was löst sich z. B. aus dem großartigen Bilde des Schlusses Ap 30, 7 und aus dem jämmerlichen Eindruck von Ap 40, 15 heraus? Einzig der Preis des Christentums!

[137] Wie unvergleichlich gewaltig wirkt z. B. Tertullian neben Aristeas! Wenn man den Aristeasbrief nach dem Apologeticum liest, so muß man sich erst ganz anders einstellen; das Niveau muß erst um ein ganz Bedeutendes sinken, um aus jenen hochgemuten Empfindungen des Christen zu der laut und geschäftig betriebenen Propaganda des Juden herabzusteigen.

kapitel des Ap näher betrachtet, so schaut auch da überall als direkter Zweck heraus der Wille zur Abwehr, wie die Arbeit denn auch noch 48, 3 ausdrücklich als ‚defensio nostra' bezeichnet wird.

Ap 46, 1 hat den Schluß der eigentlichen apologetischen Bemühungen konstatiert, Satz 2 bringt nun, durch ‚sed' eingeleitet, den diesen Bemühungen entgegengerichteten Einwand. Ganz klar kommt hier ein protreptisches Ziel nicht zum Ausdruck. Allerdings hat die Besprechung der Auffassung des Christentums als ‚divinum negotium' und ‚philosophiae genus' in diesem Zusammenhang — nämlich in der Hypothese, daß der Gegner das Gute des Christentums bereits zugegeben hat — nur dann wirklichen apologetischen Sinn, wenn T. darauf gerechnet hat, daß man sein Christentum annehmen werde. Desgleichen ergibt die Gesamtanalyse des Textes, daß T. dieses Annehmen angestrebt hat. Aber zum starken und unmittelbaren Ausdruck kommt immer nur, daß ein Angriff auf das Christentum (die Gefährdung durch Gleichsetzung mit der Philosophie) abzuschlagen sei; ein ‚apologetisches' Ziel steht also im Vordergrund.

Auch Wendungen wie 47, 14: „fideliora sunt nostra magisque credenda" sind nur Schlußfolgerung aus der Abwehr des Angriffs; ebenso 48, 1: „si . . . philosophus . . ., nonne consensum movebit et fidem infiget?" Jedenfalls schließen diese Äußerungen das rein apologetische Ziel nicht aus. Ein Satz wie 47, 11 Schl.: „ut quis ideo non putet christianis credendum . . .", scheint übrigens darauf hinzuweisen, daß der Apologet nicht von einer Annahme des Christentums seitens der Gegner reden will, sondern nur von der logischen Notwendigkeit, die vorgebrachten Gründe als gültige Verteidigung anzuerkennen. Dazu paßt es dann eben sehr gut, wenn T. in dem durch seinen ersten Satz eng an das Vorhergehende anschließenden Kapitel 48 Satz 3 sein Ziel mit ‚defensio' bezeichnet. (Vgl. das „falsa nunc sint quae tuentur" in 49, 2). Ap 48, 5: „considera temetipsum, o homo, et fidem rei invenies"; auch dieser Satz, der davon spricht, daß die Heiden dieselben Ansichten wie die Christen annehmen sollen, richtet innerhalb eines Kontextes, der feindliche Angriffe auf den absoluten Wert des Christentums im allgemeinen [138], auf die Wahrheit der Auferstehungslehre im besondern abwehrt, sein Augenmerk darauf, zu erweisen, daß die Christen recht haben. Das Spezifische des protreptischen Zieles, das Bemühen, daß der Angeredete unsern Glauben um seiner selbst willen annehme, das eigentliche Interesse des Missionars, kommt nicht zum Ausdruck. — Auch die sicherlich (wenn auch versteckt) drohenden Stellen 48, 7 (in Verbindung mit 48, 4) und 48, 15 erklären sich zur Genüge, wenn man an ein apologetisches Ziel denkt, das versucht, durch Drohung sich Recht zu verschaffen.

Kap. 49 ist rein apologetisch ohne jede Spur eines protreptischen Zieles, wie besonders der Gedanke der tatsächlichen Gewalt, der aus dem „exsultat" der Menge und dem „gloriantur" der

[138] Noch in 50, 10, im letzten Kapitel des Ap, zeigt sich als treibende Kraft jene große Schwierigkeit aus 46, 2: die von den Heiden versuchte Gleichstellung des divinum negotium mit philosophiae genus; also noch immer wie dort handelt es sich um die Abweisung von Angriffen.

Richter (49, 4) klingt, und in 49, 5 zurückgewiesen wird, klar zeigt. Es ist der Ärger über das Triumphieren von Volk und Richtern, der sich Luft macht.

Die am entschiedensten protreptisch klingende Stelle steht Ap 50, 13—16: „nec quicquam tamen proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra; inlecebra est magis sectae. Plures efficimur, quotiens metimur; semen est sanguis christianorum." Aber es ist immer die gleiche Einstellung: das Streben nach dem eigenen Triumph. Das protreptische Ziel ist da, aber nur in dem oben bezeichneten Sinn. — Auch die oben erwähnte Art T.s, die Heiden so durch Auswahl und Steigerung in die christliche Lehre einzuführen, wie es keiner vor ihm vermocht hat, und so tatsächliche protreptische Wirkungen zu erreichen, spricht nicht gegen das Gesagte. Der dortige Zusammenhang zeigt zur Genüge, daß es beinahe ausnahmslos auf die Rechtfertigung der christlichen Lehre abgesehen ist, die um so vollkommener gelungen sein wird, je besser die Heiden den rechten Sinn der christlichen Lehre begreifen werden. Wenn T. wirklich echtes Streben, seine Gegner zur Wahrheit des Christentums zu bekehren, gekannt hätte, dann hätte er ebendort (Ap 18), wo er der Lektüre der hl. Schriften so entscheidenden Wert für die Genesis des Glaubensaktes beilegt, seine lateinischen Leser nicht nur auf die griechische, sondern auch auf eine lateinische Übersetzung aufmerksam gemacht. Aber ihm ist die ganze Geschichte der LXX mehr ein Pochen auf die Autorität hohen Alters, um Eindruck zu machen, oder auch noch ein Prunken mit Gelehrsamkeit, als ein Instrument, das die Heiden zum Glauben hinlenken soll.

In diesem zunächst apologetischen Sinne sind denn auch vor allem jene vielen über die apologetischen Schriften zerstreuten Aufforderungen, die Wahrheit zu suchen und anzuerkennen, zu deuten [139].

c) Die Methode, sich aus den Reihen der Gegner Anwälte für die eigene Sache zu sichern, war in großem Stil von den Juden angewandt worden. Man denke an die unter heidnischer Maske das Judentum verteidigende und preisende Sibylle, an die Hochschätzung, die nach der Darstellung des Aristeas-Briefes der ägyptische König den nach Alexandrien kommenden Juden bezeigt, an das Widerrufungsdekret des Artaxerxes (Esther 8, 13), an die Ehrung Daniels durch Darius und dessen Dekret mit dem Befehl „den Gott Daniels als den lebendigen Gott zu ehren" (Daniel 6, 25—28). Bei den griechischen Apologeten kamen dann ähnliche Annäherungsversuche in dem Bestreben zum Ausdruck, christliches Lehrgut durch Aussprüche heidnischer Denker zu stützen.

Tertullian hat uns in einer bekannten Stelle (test an 1) über die weite Verbreitung, die Art und die große Bedeutung

[139] Vgl. nur Ap 21, 30 f.; 26, 2; 34, 3. Besonders 21, 31 geht auf die Verteidigung der Christen. Ihnen erwächst aus der Erkenntnis der Gottheit Christi die Pflicht, den Dämonen (= der römischen religiositas) zu entsagen; die Erfüllung dieser Pflicht darf also nicht bestraft werden. So auch Esser in BKV 451 Anm. 1.

dieser Praxis, die wir z. T. an den uns erhaltenen griechischen Apologien nachprüfen können, unterrichtet. Er mag dabei auch an Tatians Oratio 31, 3 (vgl. 1, 4; 36, 2) gedacht haben, wo dieser Apologet mit sehr beachtlichen Worten sagt, daß und warum er zu Zeugen für seine Behauptungen nicht christliche, sondern heidnische Gewährsmänner wähle[140]. Besonders imponiert aber hat ihm, wie wir wissen, diese Methode nicht. Gewiß, die Paralleltaktik nimmt in T.s Arbeit einen sehr wichtigen Platz ein[141]. Allein sie erstrebt noch lange nicht eine Annäherung an das Heidentum und sie bildet keine Gegeninstanz zu der eben gezeichneten völligen Zurückstoßung des Heidentums!

Die Lösung liegt in der Art, in der T. das Motiv verwendet, in dem sehr eingeschränkten Beweiswert, den er den Parallelen zugesteht. Schon die grundsätzlich ablehnende Haltung T.s in der angezogenen Stelle test an 1 gegenüber der mit so vielem Aufwand betriebenen Taktik seiner griechischen Vorgänger, aus den am meisten verbreiteten Schriften der Philosophen, Dichter und sonstiger Lehrmeister in weltlicher Gelehrsamkeit und Weisheit Zeugnisse für die christliche Wahrheit auszuheben, läßt vermuten, daß seine Paralleltaktik einen anderen Sinn haben wird als diejenige der Griechen[142].

Zwar gesteht er dem aus profanen Quellen gestützten Beweis einen gewissen Wert zu, aber lediglich einen taktischen und nur insoweit, als er dem Gegner nicht von Nutzen ist[143]. In der langen Reihe der Parallelen, die seine Arbeit durchziehen, bleibt es meistens bei der tatsächlichen Konstatierung irgendeines gemeinsamen Elementes, irgendeiner Übereinstimmung, es bleibt beim „ad simplex testimonium . . . adsumere“[144], um aus ihnen pole-

[140] Vgl. Kukula in BKV 12, 189. Vgl. auch Tatian 33, 1: er will die christlichen Sitten verteidigen „auf Grund dessen, was bei euch für ehrenvoll gilt“. — Auf den rein taktischen Wert dieser Methode komme ich im folgenden Kapitel zu sprechen. Hier ist sie nur soweit zu behandeln, als den angerufenen heidnischen Zeugnissen ein gewisser Eigenwert vom christlichen Schriftsteller zuerkannt wird. Vgl. noch etwa Tatian 27, 2—5; Minucius 11, 9; Octavius bringt in seiner Antwort 34, 5 die bekannten wesentlichen Einschränkungen, daß die Übereinstimmung mit den Heiden auf Plagiate derselben an den heiligen Schriften zurückgehe, benützt die Parallelen aber immerhin ziemlich stark: 19, 4; 34, 5—8.

[141] Hierzu und zum Folgenden s. Bd. 1, 190. 198. 297. 314 ff. 370 f. u. ö.

[142] Doch finden sich rein taktische Parallelen auch bei den Griechen. Vgl. Tatian 21, 2. 9 = Tertullian 1 Nat 20: desine iam simulata confessio.

[143] Cor 7 (Oe 431): Litterae ad hoc saeculares necessariae. De suis enim instrumentis saecularia probari necesse est. De anima 2 (CSEL 20, 300 ff.), wo die Grundlagen seiner Stellung angegeben sind. Vgl. Lortz, Vernunft 130—133.

[144] De an 2 (20, 302, 3 f.); ieiun 16 (296, 10): testimonialis comparatio.

mische, apologetische, oder auch bloß taktische Vorteile zu ziehen. Er benützt z. B. eine der angegriffenen christlichen Lehre ähnliche heidnische Ansicht, um zunächst daran anzuknüpfen, um erst einen Berührungspunkt zu finden, um seiner Beweisführung irgendwelches Verständnis bei den Heiden zu verschaffen. Später läßt er dann die Notbrücke fallen und geht seine eigenen direkteren Wege.

Nehmen wir etwa Ap 18, 2. Er sagt gleichsam: wenn schon irgendein Grund für irgendeine Fortdauer der Seele vorliegt, dann macht es ja auch nicht viel aus, wenn ihr euch zu unserer Lehre der Auferstehung bekennt. Er macht gewissermaßen zunächst einen Vorschlag zur Güte. Von Satz 3 an kommen dann in steigender Linie die direkteren Beweise, die einen Auferstehungsglauben im christlichen Sinne verlangen.

Derartige mehr oder minder äußerliche Anknüpfungsparallelen[145] zeigen, wie wenig es in T.s Absicht liegt, den gegnerischen Tatsachen oder Begründungen irgendein Zugeständnis zu machen trotz seiner öfter wiederholten runden Behauptung ‚nulla diversitas' oder ‚adaequatio comparationis'[146]. Auch wo T. die heidnische Lehre wirklich anerkennt[147], vertieft er sie doch so weit, daß der Parallele selbst nach T.s Absicht nicht mehr als die

---

[145] S. oben S. 118 ff. Ap 21, 14 benutzt T. die gegnerische Parallele als Stütze, kündigt aber zugleich an, daß er nachher damit aufräumen werde (interim); Ap 22, 1: nec novum nomen est (sc. daemonum); sciunt daemonas philosophi . . . omnes . . . poetae, etiam vulgus . . . utriusque nominis testes esse vel magi adsunt. Da über Wesen und Wirken der Dämonen nur die Christen Bescheid wissen, bleibt die Angleichung sehr äußerlich. Vgl. Heinze 396. S. weiter die Parallelen, die angezogen wurden in Ap 6—10 bei der Zurückweisung der ‚opiniones falsae' (Bd. 1, 180 ff.) und Ap 21, 7. 23. 29. Wie die Juden Gott durch Moses verehrten, die Griechen durch Orpheus, so die Christen durch Christus. Ap 24, 7 f. wird die Eigenart des christlichen Monotheismus und die ‚religionis proprietas' miteinander verglichen. — Ap 46, 4 und öfter; 1 Nat 10. 18 u. ö.; 2 Nat 7 u. ö.: Ausnutzung der heidnischen Götterkritik, die der christlichen vorausgegangen war. Gerade die hier weitgehende Übereinstimmung und kräftige Ausnützung ist für T.s Haltung wichtig. Die Forderung, auf gleichem Fuß mit den Philosophen behandelt zu werden, ist ganz durchsetzt mit Parallelen, die natürlich nur der eigenen Verteidigung zulieb zugestanden werden. Wir wissen ja, wie weit sich T. von der Sippe der ‚Philosophen' fernhält.

[146] 1 Nat 1 (60, 2); Ap 46, 2c (eadem).

[147] So Ap 21, 10 f. bei der großartigen Verwertung des stoischen Logos als ‚sermo et ratio'. Die nur taktische Angleichung deutet er dort ausdrücklich durch das ‚recipite interim' an, das dann nachher verdeutlicht wird dadurch, daß er die Analogien der heidnischen Religion nicht als Wegebereiter für die christliche Wahrheit, sondern als Fallstricke der Dämonen bezeichnet: Dum ostendimus . . . qui penes vos eiusmodi fabulas ad destructionem veritatis istius aemulas praeministraverunt. Vgl. 18, 2 die Bezeichnung des Schöpfers als des wahren Prometheus.

Rolle eines Anknüpfungspunktes bleibt. Als das für uns Wesentliche ergibt sich eben überall, daß T. nur seinen Sieg sucht, und zu diesem Zwecke auch die Waffen, die beim Gegner zu finden sind, nicht verschmäht.

Nun sagt zwar T. (exhort east), daß er sich der Beispiele aus der Heidenwelt schon oft als Belege da bedient habe, wo etwas als gut auch von den Draußenstehenden anerkannt und durch ihr Zeugnis verherrlicht werde, und man kann zunächst versucht sein, darin wirkliche Anerkennung zu sehen[148]. Wenn man aber daneben hält, wie im gleichen Traktat (Kap. 13) jeder Eigenwert der heidnischen Sittlichkeit abgesprochen wird, da sie von den Dämonen geschaffene Nachäffung sei, so wird dadurch der Wert jenes Zugeständnisses wiederum auf ein ‚simplex testimonium' abgeschwächt.

Und das gilt allgemein: T.s Parallelen wollen das feindliche Vorgehen verhindern und die eigene Position stärken; nicht aber sollen derartige heidnische Zeugnisse einen wirklichen, innerlich gültigen Beweis beibringen. Wo seine Meinung unklar bleiben könnte, da gibt seine allgemeine Haltung, die wir kennen, den Ausschlag. Jede Abweichung von dieser Linie müßte positiv nachgewiesen werden. Wo er aber Einzelnes beim Gegner anerkennt, hat er es durch seinen grundsätzlichen Standpunkt, der alle Wahrheit als genuin christlichen Besitz erklärt, der zu den Heiden nur durch Diebstahl gelangt sein kann, von vornherein entwertet[149].

3. Eine eigentümliche Schwierigkeit für die Zeichnung der Ziele T.s bereiten die beiden Schriften „De testimonio animae" und „Ad Scapulam". Beide scheinen dem Ergebnis der bisherigen Untersuchung, daß T. dem protreptischen Ziele fernsteht, zu widersprechen. Zur Erklärung könnte man bei Scap allenfalls an die viel spätere Abfassungszeit denken; dieser offene Brief ist 212 geschrieben und der Zeitraum von 197 bis 212 ließe die Möglichkeit offen, an eine Entwicklung in T.s Haltung zu denken. Die Erklärung wäre vielleicht annehmbar, wenn T.s allgemeine Haltung im Laufe der Jahre konzilianter geworden wäre, statt, wie wir wissen, nur noch härter und schroffer. Da im übrigen auch

[148] Man beachte sorgfältig, daß Derartiges in einem an Christen gerichteten Traktat steht.

[149] Aus all dem ergibt sich, daß die einfache Tatsache von Parallelen nicht ohne weiteres dazu verwertet werden darf, um T.s Bejahung des heidnischen Besitzes zu behaupten, wie es Schelowski 14 für die heidnische Philosophie tut. Das Wesen der Parallele muß festgestellt werden und nur nach Maßgabe ihres Wertes kann jener Beweis bestehen.

das aus dem Jahre 197 stammende ‚test an' eine ähnliche Verschiedenheit zeigt, bedarf die Frage einer genaueren Untersuchung.

a) Das erste Kapitel test an belegt zunächst nicht in unzweideutiger Weise den protreptischen Zweck, wie eine ganze Reihe von Ausdrücken anzudeuten scheinen, sondern das rein abwehrende apologetische Ziel.

T. sagt, daß er das Ziel seiner Vorgänger auf einem neuen Wege erreichen wolle: durch das Zeugnis der Seele. Dieses Ziel war: Glauben zu finden. Es sollte erreicht werden durch Heranziehung heidnischer Zeugnisse; jedoch: „ne suis quidem magistris . . . fidem inclinavit humana de incredulitate duritia, sicubi in argumenta christianae defensionis impingunt". Das klingt, wie gesagt, etwas nach protreptischen Wünschen. Aber abgesehen davon, daß auch hier wieder sofort der Begriff der ‚defensio' auftaucht, will jenes ‚fidem inclinavit' nicht einen Selbstzweck kennzeichnen; es bezieht sich vielmehr auf ein weiteres Ziel (Zeile 8): die feindselige Haltung der Heiden dem Christentum gegenüber soll gegeißelt werden. Es handelt sich darum, die Heiden zu überführen 1. erroris in se; 2. iniquitatis in nos (test an 1 [134, 7]). Das aber ist offenbar nicht Werbearbeit, sondern abwehrender Kampf, dem auch der Angriff nicht fehlen soll. Auch das ‚novum testimonium advoco' (135, 11) und die Erwartung, daß man der Seele ‚glauben' werde (135, 26), sind zu allgemein gehalten, um das Vorhandensein von protreptischen Wünschen sicher zu belegen. Vielmehr zeigt die alsbald folgende Bemerkung deutlich auf Abwehr: tamen nunc a te testimonium flagitant christiani, ab extranea adversus tuos, ut vel tibi erubescant, quod nos ob ea oderint et inrideant . . .

Man braucht auch nur das 1. Kapitel zu lesen mit seinem Hinweis darauf, daß sich die unverfälschte Seele heutzutage nur noch auf der Gasse und in der Werkstatt finde, und mit seinem Ausschluß aller zunftmäßigen Bildung und Weisheit, um sofort die besonderen Gegner zu kennen, gegen die T. sich hier wenden will: ‚die Philosophen'.

So trägt der ganze Traktat, so weit er in der allgemeinen Ankündigung im Anfang einbegriffen ist[150], apologetisch-abwehrenden Charakter; es soll fortlaufend diese und jene christliche Lehre gegen die angeführte gegnerische Meinung verteidigt werden[151]; das ‚testimonium' der Seele ist ein Verteidigungs-, ein

[150] Durch die Art der eingeführten Schwierigkeiten und behandelten Fragen fügt sich auch das 2. Kap. dieser Zielsetzung deutlich ein.

[151] Vgl. besonders die angeführten gegnerischen Meinungen über Gott

Entlastungszeugnis! Die Seele wird zitiert: ‚consiste in medio' (1 [135, 13]), damit die ‚angeklagten' Christen durch einen Zeugen verteidigt werden[152].

Ganz anders gefärbt sind aber demgegenüber die beiden Schlußkapitel 5 und 6. Unzweifelhaft kommt hier das protreptische Ziel zum Durchbruch; T. will, ehrlich und sachlich, bekehren! Besonders das letzte Kapitel läßt keinen Zweifel. Die hier gebrachte Aufforderung, doch den Zweifel fahren zu lassen, da der Glaube, wenn schon nicht durch die eigenen heidnischen Schriften[153], so doch durch das Zeugnis der Seele und die in den christlichen ‚Denkschriften' verteidigten göttlichen Zeugnisse gestützt werde, und der etwas unvermittelt einsetzende Satz „cum times fieri christianus" (6 [142, 14 f.]) sagen uns auf einmal, um was es geht. Mit diesem Gedanken zusammengehalten zeigt dann auch die dargestellte Unentschuldbarkeit des Atheismus, d. h. des Heidentums, d. h. desjenigen, der sich nicht zum Christentum bekehren will, direkt protreptische Absicht.

Der Umschwung fällt ziemlich genau zusammen mit einer auffallend einsetzenden persönlicheren Note in der Anrede, die von Kap. 6 ab ausschließlich auf einem ziemlich intim anmutenden ‚Du' bleibt[154].

Wenn wir nun noch feststellen, daß trotz der anfänglich so stark betonten apologetisch-abwehrenden Note dieser Traktat der Überzeugung des Adressaten viel ruhiger entgegentritt als Ap und Nat, so wird es wahrscheinlich, daß das ‚Du' des letzten Kapitels den Adressaten bezeichnet: daß dieser Traktat also an einen

---

und Gottes Natur (Kap. 2), und ganz besonders die ausführlich gebrachten feindlichen Einwände gegen die Auferstehungslehre (Kap. 4). Wir haben es hier also nicht mit einer selbstwertigen direkten Belehrung, sei es von Heiden oder von Christen, zu tun. Über den Adressaten siehe weiter unten.

[152] Kellner hat den Traktat in seiner dritten Übersetzung (BKV 7, 1912) nicht unter die apologetischen Schriften eingereiht, sondern unter diejenigen, „die mit der katechetischen Tätigkeit T.s zusammenhängen" (BKV 85—346). Daß Test an jedenfalls nicht für Christen geschrieben wurde, ergibt, zusammen mit dem zum apologetischen Ziele bereits Gesagten, die fortwährende stark betonte Gegenüberstellung von ‚wir' und ‚die Heiden'. Vgl. noch 1 (135, 30; 136, 1); 3 (138, 2); 5 (141, 25; 142) u. ö. Allerdings bleibt die Möglichkeit offen, an einen Katechumenen zu denken; s. das Folgende im Text.

[153] Offenbar muß das ‚tuis' im ersten Satz des 6. Kap. mit ‚Deinen Schriften' oder mit ‚Deinen (heidnischen) Schriftstellern' und nicht mit ‚Zeugnissen' (Kellner) übersetzt werden. T. greift hier auf den Gedanken des ersten Kapitels zurück, daß die Heiden den heidnischen Zeugnissen nicht mehr glauben, sobald diese für das Christentum sprechen. Es steht außer Zweifel, daß T. sich im 6 Kap. nicht mehr an die Seele, sondern an die oder den Heiden wendet.

[154] Vgl. 5 (140, 24 f.; 141, 26 f.; 142, 4 f.); 6 (142, 7. 8. 9. 10. 11. 14. 15).

einzelnen, T. nahestehenden Heiden aus skeptischen Kreisen[155] gerichtet war, der noch zögerte, zum Christentum überzugehen. Von hier aus erscheint dann der erste, apologetisch-abwehrende Teil als die notwendige Wegräumung der Hindernisse, die einer Bekehrung im Wege stehen: die Zerstreuung der feindlichen und falschen Ansichten über das Christentum[156].

b) Eine weitere Spielart der apologetischen Bemühungen T.s zeigt Ad Scapulam. Das Werkchen ist ausgesprochenermaßen geschrieben zu dem praktischen Zweck, den allzu rücksichtslos verfolgenden Scapula zu einer Milderung in seinem Verfahren zu bestimmen. T. läßt dabei der Verfolgung die nüchtern-praktische und einfach menschliche Einschätzung angedeihen, die er Ap 46 in dem Vergleich von den Kriegsmühen angedeutet hatte: die Verfolgung wird als der Kampf bezeichnet, den die Christen zwar nicht fürchten (1, 4), aber doch mit möglichst wenig Mühen und Plagen überstehen möchten. Die gegenwärtige harte Verfolgung bleibt nicht ohne Einwirkung auf die Haltung des Apologeten.

Aber neben, oder vielmehr vor dieses Ziel treten verschiedene merkwürdige Motivierungen, die wir uns näher ansehen müssen. Einen Gedanken Justins (2 Ap 1: *ὑπὲρ ὑμῶν, ὁμοιοπαθῶν ὄντων καὶ ἀδελφῶν* [Go 78]) übernehmend behauptet T. frischweg, die Christen erstrebten jene Milderung nicht im eigenen Interesse, denn sie liebten ja die Leiden, sondern der Verfolger wegen, da diesen das vergossene Blut zum Unglück werde; die Christen empfänden nicht sowohl Schrecken vor der Verfolgung als Mitleid mit den unwissenden Verfolgern und, da die Feinde zu lieben ihnen Gebot sei, warne er die Heiden vor den dräuenden Strafen (futura). Das ganze Büchlein segelt unter der Marke: non nobis, sed vobis scripsimus libellum[157].

Bei Justin ist solche Behauptung unverdächtiger Ausdruck

---

[155] Darauf weist ja unzweideutig die besondere Art der eingeführten Schwierigkeiten, die Auswahl der Probleme, die eigentümliche Art des Beweises (ohne und im Gegensatz zu Bildung und Schule) hin.

[156] Als absolut sicher möchte ich die im Texte gegebene Bestimmung des (Einzel-) Adressaten nicht bezeichnen. Der Übergang zu dem ‚tu' könnte sich auch durch den Einfluß des Diatribe-Stils erklären, der sich so gerne an die Person des imaginären einzelnen Lesers wendet. Vgl. Geffcken, Kynika 88 über ähnlichen Wechsel von ‚vos' zu ‚inquis' in De pallio. Dort „vergißt T. mit der Zeit vollständig, wen er" als Zuhörer seiner geschriebenen Rede „vor sich hat (die angegebenen principes semper Africae)" und wendet sich, in den Diatribestil verfallend, an die einzelne imaginäre Person des Lesers. Geffcken a. a. O. In dieser Hypothese gewänne Kellners Zuweisung des Traktates zu den katechetischen Schriften größere Berechtigung.

[157] Scap 1 (539, 7 ff.): Itaque hunc libellum non nobis timentes misimus, sed vobis et omnibus inimicis nostris, nedum amicis; 540, 1 f.: qui ergo dolemus de ignorantia vestra . . .

seiner gesamten Einstellung, die so stark um die Mitteilung der christlichen Wahrheit an die Heiden sich bemüht. Von T. dagegen steht fest einmal, daß es ihm sehr liegt, im gegebenen Fall irgendwelche Behauptung, die ihm für seine Sache nützlich scheint, mit größtem Nachdruck als seine aufrichtige Meinung zu vertreten; anderseits wissen wir, daß ihm das Gefühl für das Heil der Heiden im allgemeinen ziemlich fremd ist; daher klingt bei ihm eine solche Häufung altruistischer Behauptungen, die den praktischen Zweck, für den die Schrift offenbar und eingestandenermaßen geschrieben wurde, auf ein Nichts zu reduzieren scheinen, zunächst übertrieben und erweckt Mißtrauen. Was liegt hier vor? Gewandte Verdeckung egoistischer Bestrebungen unter altruistisch klingender Begründung, oder höchste Steigerung ehrlicher Feindesliebe?

An bloß äußerliche Einkleidung, die einer Täuschung gleich käme, kann man im Ernst nicht lange denken. Dafür ist die vorgetragene Sorge um den Feind zu nachdrücklich in dem Büchlein betont: welcher Unterschied zwischen dieser Haltung „miseremur erroris humani" und der des Apologeticum „hostes erroris humani"! welcher Unterschied zwischen der Stellung zur ignorantia der Gegner hier und dem stolzen Selbstbewußtsein des diese ignorantia hart anklagenden Verfassers des Apologeticum! Dabei ist die Qualität des Adressaten wohl zu beachten. In test an war es wahrscheinlich ein T. nahestehender Heide; da mochte sich eine versöhnlichere Haltung irgendwie von selbst ergeben; hier ist es ein Statthalter, demgegenüber der Ton direkt missionarhaft weich wird. Der Adressat ist einer von jenen, denen T. im Ap so rücksichtslos von den verschiedensten Seiten her zugesetzt hatte. Wohl scheinen die vielen eingestreuten Drohungen und der damit gegebene, schärfere Ton mancher Kapitel[158] darauf hinzudeuten, daß ihm diese Haltung einem Präses gegenüber nicht recht von Herzen kam, aber selbst diese Drohungen (Kap. 3) werden ja wieder möglichst glatt gestrichen und zwar in einer Weise, die allem, was wir sonst in dieser Beziehung von T. wissen, widerspricht. Ist es doch, als spräche Justin seinen wundervollen Schlußsatz der zweiten Apologie, wenn T. 4 (546, 1) sagt: Mit diesen Drohungen „non te terremus, qui nec timemus, sed velim ut omnes salvos facere possimus monendo μὴ θεομαχεῖν! Wann hat T. je so zu seinen Gegnern geredet?! Von einem solchen Höhepunkt aus erhält auch die oben erwähnte

[158] Diese Kapitel, in denen übrigens auch wieder die Pluralanrede ‚ihr' überwiegt, lassen das allgemeine Bild einer Apologie mit ihren allgemeinen Fragen wieder heraustreten. Die Tradition bezwingt nach dieser Richtung hin in etwa sogar einen Tertullian.

altruistische Motivierung dieser Schrift ein ernsteres Aussehen. Von hier aus vermag man es zu verstehen, wenn gesagt wird, daß die Christen das Ende, bzw. die Milderung der Verfolgung nicht (nur!) im eigenen Interesse, sondern den Heiden zulieb wünschen[159]. So fremd die Schlußfolgerung auch anmutet, man muß wirklich zugestehen, daß die Sorge um die Feinde, wie sie am aufrichtigsten in dem eben angezogenen Bekehrungswunsche zum Ausdruck kommt, einen breiten Raum innerhalb der Zielrichtung dieser Schrift einnimmt. Noch einmal: das ändert nichts an ihrem andern, durchaus konkret praktischen Ziel, und selbstverständlich muß diese altruistische Sorge auch stark herhalten, um dem Ganzen einen eindrucksvollen, uneigennützigen Anstrich zu geben. Scapula soll die Milderung gewähren, nicht so, als ob er den verhaßten Christen eine Gunst spendete, sondern, als ob er damit sich selbst, den Heiden, und der ihm unterstellten Provinz etwas Gutes täte. Das Ziel konnte erreicht werden, und man muß sagen, daß die ‚wunderbaren' Drohzeichen für die in Wundersachen und in Magie allzu leichtgläubigen Menschen jener Zeit nicht schlecht gewählt waren.

Aber, was hat T. zu dieser veränderten Haltung geführt? Offenbar ist es der Eindruck der Verfolgung gewesen, der ihn seinen Stolz zurücksetzen ließ und der Überzeugung bei ihm Bahn brach, daß mit einer etwas weniger schroffen Haltung im praktischen Einzelfall sich eher etwas erreichen läßt. Wir hätten mit dieser Erklärung ein Doppeltes gewonnen: 1. die Wahrscheinlichkeit, daß T. i m m e r, wenn es sich um ein wirklich konkretes Ziel handelt (test an und Scap), diese mildere Art des Vorgehens anwendete (was dann Nat und Ap den Stempel der Literatur stärker aufdrücken und ihnen im selben Maße den Charakter der praktisch-apologetischen Schrift etwas nehmen würde); 2. einen weiteren ungewöhnlich schwerwiegenden Beweis dafür, wie ungemein weitgehend bei T. die Einwirkung des nächsten Zweckes ist, und wie sehr sich dieser gewaltige Streiter evtl. doch biegen und bücken kann.

4. Daß eine gegen die Heiden gerichtete Verteidigung des Christentums neben den feindlichen Adressaten auch auf die Verteidigten selbst einwirken w o l l t e, konnte erst in einem Stadium gelingen, wo die Apologie zur literarischen Kunstform geworden war. Diese Voraussetzung ist trotz aller Mängel von Aristides an gegeben. Und so räumt man denn auch ein, daß z. B. der Dialog

[159] Scap 3 (542/543): doleamus necesse est, quod nulla civitas impune latura sit sanguinis nostri effusionem; 5 (550, 10 ff.): Parce ergo tibi, si non nobis. Parce Carthagini, si non tibi. Parce provinciae . . .

des Justin mehr an Christen als an Juden gerichtet ist. Ob Ähnliches auch für T. in Betracht kommt? Heinze (464. 484) bejaht die Frage. Ich meinerseits möchte nicht die Behauptung aufstellen, daß T. jeder Gedanke an eine irgendwelche Beeinflussung seiner Glaubensbrüder etwa durch die im Ap geführte kühne Sprache ferngelegen hätte: denn für eine solche radikale Verneinung fehlen die Beweise. Tatsächlich konnte Einzelnes in seiner ganzen Bedeutung nur von den Mitbrüdern im Glauben erfaßt werden und mußte Anderes vor allem auf sie wirken. Und daß T. gerne für ein größeres Publikum spricht, wissen wir ja. Wie weit aber ausdrücklich eine solche Wirkung angestrebt wurde, scheint sehr schwierig festzustellen. Der Nachweis dürfte sich m. E. nur mit geringem Erfolg auf Einzeläußerungen der apologetischen Schriften berufen. Wohl aber scheint mir die Auffassung durchaus begründbar zu sein, daß eine etwa beabsichtigte Beeinflussung der Christen keinerlei wirklich beachtenswerte Einwirkung auf Inhalt und Form von Nat und Ap gehabt hat. Beide lassen sich vielmehr restlos bis in alle Details erklären, wenn man nur die Heiden als Adressaten gelten läßt. Und der sehr starke Unterschied zwischen Nat und Ap einerseits und etwa cor, spect, idol ist da, um uns zu zeigen, wie sehr sich gewisse apologetische Motive wandeln, sobald T. auf seine christlichen Brüder wirken will. Die Betonung wird, wie wir sahen, mitunter direkt von einem Extrem aufs andere verschoben.

Kapitel XIII.

Die Taktik.

Im Bilde, das wir uns von dem Apologeten Tertullian zu machen haben, beansprucht der Schriftsteller, der Former, einen wesentlichen Platz. T.s apologetische Gedanken, losgelöst von der Form, in der er sie zum Leben erweckte, stellen nur die eine Hälfte ihres Wertes dar. Die andere Hälfte, eben die Form, die Taktik, bedarf noch einer eigenen Betrachtung.

T.s Taktik offenbart sich als Ganzes ohne weiteres bei der Lektüre seiner apologetischen Schriften durch den großartigen allseitigen Eindruck, den sie hinterlassen. Dem gewaltigen Tonfall dieser Stimme gegenüber klingen die bestgemeinten Beteuerungen der Griechen dünn. Man merkt auf Schritt und Tritt das Wirken einer mächtigen Persönlichkeit; man ahnt die Berechnungen, folgt gespannt den planmäßig angelegten Operationen, erlebt den unermüdlichen, anregenden Frontwechsel, freut

sich des machtvollen Vorwärtsdrängens, fühlt den bald verhaltenen, bald wuchtig oder ironisch-schneidend hervorbrechenden Grimm; man bewundert den souveränen Überblick und die Leichtigkeit, mit der dieser Apologet die zähen Massen des tradierten Gutes bis ins kleinste hinein disponiert, wie er die verschiedenen Phasen des Kampfes einer Absicht dienstbar macht, wie er im Großen und Kleinen steigert; man erlebt ein ganzes Stück intensivsten Kampfes, geführt mit allen Waffen, die eine übertrieben raffinierte Dialektik und sophistische Rhetorik bereitgestellt hatten, von einem Manne, dessen hinreißende Gewalt und rücksichtslose Schärfe auch den heutigen Leser noch so oft überwältigt, dazu von einem Christen, der seine wunderbare Religion mit wahrhaft imponierender Inbrunst umfaßt.

Ich habe im Verlauf dieser langen Untersuchung verschiedentlich Gelegenheit genommen, auf hierher gehörige Einzelheiten der verschiedensten Art aufmerksam zu machen. Aber nun diese Einelheiten systematisch zu ordnen und zu begreifen, einigermaßen ihre Grundformeln anzugeben, den gemeinsamen Quellgrund, aus dem so verschiedene Einzelheiten zur Einheit der lebendigen Rede gebunden aufsteigen, ist ebenso schwer, als es schwer ist, durch Analyse eine lebendige Vorstellung von einem Kunstwerk zu vermitteln. Die Taktik muß mehr nachempfunden werden, als sie nachgerechnet werden kann.

Denn das wissen wir ja, und es ist das Hauptmerkmal tertullianischer Taktik: alles ist bei ihm lebendige Rhetorik, nichts tote Untersuchung.

T.s Bild wird auch hier am besten sichtbar auf dem relativ eintönig grauen Hintergrund der griechischen Apologien; seine scharfen Linien und raschen Wendungen lassen sich auf dem ziemlich ruhenden Grunde leichter verfolgen: Die Griechen geben Darlegungen, die ohne Raffinement und Konstruktion den Gedanken mehr oder weniger so weitergeben, wie sie ihn fanden. T. läßt (wenigstens da, wo der Gedanke in endgültiger Form erscheint: im Apologeticum) jedes noch so abgegriffene apologetische Argument in eine wesentlich seinem Geiste eigene, neue Umrißlinie treten; er verformt erst das Motiv, ehe er es gebraucht. Er tut das bewußt: er hatte (nach dem oft angezogenen test an 1) bei seinen Vorgängern die langen, ermüdend-trockenen Beleg- und Beweisreihen aus christlichen und besonders heidnischen Schriftstellern gelesen und aus eigener und fremder Erfahrung davon keinen Eindruck behalten als den wohlgemeinter, aber nutzlos vergeudeter Mühe. Er unternimmt dieselbe Arbeit mit inhaltlich gleichen Zielen noch einmal, aber auf andere Art; auf seine Art, nach seiner Taktik.

I.

1. a) Es ist seit langem anerkannt, daß die klare Gliederung des Apologeticum[1], die bewußt angelegte und auch äußerlich leicht erkennbare[2] Gruppierung der gesamten Materie nach einem einheitlichen, streng durchdachten Plan, einen der hervorstechendsten Vorzüge dieser Schrift bildet. Die Analyse der vielfältigen Argumente gab uns oft genug Gelegenheit, das zu betonen und im Einzelnen zu belegen.

T.s Meister und Vorbild hierin war Varro, den er ja in 2 Nat und im Ap benutzt, und der seinen Werken eine genaue Einteilung vorauszuschicken pflegte[3]. Aber materiell konnte er von dort nur gelegentlich eine Einteilung der Götter in verschiedene Klassen oder Ähnliches entnehmen. Bei den Griechen dagegen finden sich verschiedene Elemente, die T. für den Entwurf seines Planes auch formell verwendet hat, weil eben ohne sie eine Apologie nicht möglich war[4]. Aber so wie die Disposition ein integrierender Bestandteil des Ap ist und ihm neue Werte zuführt, ist sie ganz T.s Eigentum. Durch sie fügt er jedem Einzelelement jene straffe Beziehung zum Ganzen hinzu, die aus den vielen Darlegungen und Erörterungen des Ap eine geschlossene, wuchtige Aktion macht. Der Mangel einer solchen Zusammenfassung

[1] Über die Disposition in 1 und 2 Nat siehe unten S. 155 f. Zur Charakterisierung der allgemeinen Arbeitsweise habe ich schon auf De spectaculis aufmerksam gemacht, das in seinem Hauptteil die in der Einleitung angegebene Disposition minutiös durchführt, ohne daß die Lebendigkeit irgendwie darunter gelitten hätte; s. unten Anm. 6.

[2] T. hat durch ausdrückliche Hinweise auf noch zu Entwickelndes oder durch Rückverweise, die zeigen, wie klar er den Plan seines Werkes im Kopf hat, wie jedes einzelne auf ein bestimmtes Ziel hingerichtet ist, seine Disposition deutlich gemacht. An allen tieferen Einschnitten stehen sie. Die Einleitung Kap. 1—3 ist kenntlich gemacht durch 4, 1; die Praemunitio Kap. 4—6 durch 4, 1 und 6 Schlußsatz; der erste Hauptteil Kap. 7—9 durch Schlußsatz von Kap. 6; der zweite Hauptteil Kap. 10—45 durch Schlußsatz Kap. 9 und 46, 1, und zwar a) die Atheismusfrage durch 10, 1 und 24, 1; 25, 1; b) die Frage des Majestätsverbrechens durch 27, 1 und 28, 3. Rückverweise siehe Ap 27, 4 Schl.; 27, 1; 25, 1. — Selbst kleinere Abschnitte der Entwicklung werden öfters eigens angemerkt. So z. B. wenn er Ap 31, 1 nach der vorhergegangenen Behauptung nun den Beweis ankündigt. Vgl. auch 20, 1; 39, 1; 46, 1 u. ö. Daß dabei diese mehr äußerlichen Bemerkungen, seien sie auch noch so kurz und trocken (z. B. Ap 9 Schl.: nunc de manifestis!), in den Fluß der Darstellung hineingezogen werden, ist bei T. selbstverständlich und gehört mit in das Gesamtbild seiner glänzenden Darstellungsfähigkeit, die so unendlich weit über der schematischen Aufreihung steht, mit der Aristides 50 Jahre vorher sich abmühte.

[3] Belege bei Agahd (aus Varro, Rer. div. I. XIV. XV usw.) 16.

[4] Feindselige Behandlung und falsche Beurteilung der Christen durch die Heiden; die Anklagen auf Atheismus, Kannibalismus und ödipeische Unzucht; Aussicht auf das Gericht am Schluß.

führt bei seinen Vorgängern viel unfruchtbare Wiederholungen herbei und verhindert eine nachdrückliche Ausnützung der aufgewendeten Kraft.

Die fortlaufende Analyse, die Heinze vom Ap gegeben, gestattet, die gesamte Anlage der Disposition und ihre weite Verzweigung bis ins Einzelne hinein leicht zu übersehen, und sich eine Anschauung zu verschaffen von der schlechthin unübertrefflich scharfen Art, mit der T. ein riesiges, in weitem Maße erstarrtes Traditionsmaterial in klarer, fruchtbarer und lebendiger Weise aufgebaut hat. Es erübrigt sich, diese ebenso fruchtbringende, wie für das Verständnis des Apologeten notwendige Arbeit hier noch einmal vorzulegen.

Nur auf Weniges möchte ich etwas eingehen:

Daß Ap 4, 2 b: in quibus scelesti . . . nicht eine genaue Einteilung, sondern nur eine rhetorische Amplifikation der vorhergegangenen (4, 2 a) Einteilung darstellt, scheint zuletzt auch Rauschen, da er auf die diesbezüglichen Bemerkungen von Schrörs (34) nichts erwidert, gelten gelassen zu haben. Die Gründe aber, die Schrörs anführt, um auch der Stelle „quae in occulto admittere dicimur" und „quae palam adinveniuntur" den Charakter einer Haupteinteilung des Ap zu nehmen, indem er das verbindende „et" vermißt, das „adinveniuntur" beanstandet und das „palam adinveniuntur" auf die Vergehen der Heiden deutet, überzeugen nicht; s. oben Bd. 1, 74.

Die große Einteilung (geheime Verbrechen, Atheismus, Majestätsverbrechen) ist so scharf von vornherein festgelegt, daß sie gelegentlich in nebenher eingestreuten Beispielen genau wiederkehrt: Ap 4, 11: incestus sum . . . in deos, in Caesares aliquid committo . . .

In den Kap. 7—9 wird im großen und kleinsten die einmal aufgestellte Reihenfolge ‚Ritualmord, Kannibalismus, Inzest' beibehalten. 7, 5 findet das an sich nicht deutliche „cyclopum ora" dadurch seine bestimmte Erklärung.

Seinem Inhalte nach könnte Kap. 27 gleich nach 23 stehen; denn hier wie dort handelt es sich um den Kampf zwischen Christen und Dämonen. Aber mit Recht hat T. getrennt. Mit Kap. 26 schließen die vielen Beweise, die dartun, daß es eine ‚divinitas' im Polytheismus nicht gibt. Die Beweise und Gegenbeweise gingen alle auf die Sache selbst. Was dagegen Kap. 27 bringt, ist die Antwort auf einen nur äußerlichen Rettungsversuch, der die Sache selber nicht mehr berühren möchte.

Es geht nicht an, mit Waltzing 239 mit Ap 35 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen, der im Gegensatz zu Vorhergegangenem nicht mehr ‚Christen und Kaiser', sondern ‚Christen und Staat' zum Inhalt haben soll. Kap. 35 gehört noch stark zum Thema ‚Christen und Kaiser' und die gelegentliche Erwähnung der Vorwürfe ‚hostes publici' (35, 1. 10) und Nichtrömer (35, 9 und 36, 1, der den Schluß aus 35 zieht), tritt nicht wesentlich umstimmend in den Gedankengang ein. Das Thema ‚Christen und Staat' findet überhaupt keine selbständig abgetrennte Behandlung. Es wird vielmehr erörtert im Zusammenhang ‚Christen und Kaiser' wie in dem darauf folgenden ‚Christen und Gesellschaft'.

Wenn Heinze 443 sagt, von 36, 2 Schl. ab sei T.s Disposition erschöpft und die Dinge, die vor Gericht in Frage kamen, erledigt, so bedarf das gewisser Einschränkungen. In der Absicht T.s gehört zunächst das ganze Kapitel 36 doch entschieden in den Zusammenhang 36, 2; denn das Schlußsätzchen des Kapitels legt den Nachdruck wieder auf das rechte Verhalten zum Kaiser. Ferner handelt Kap. 38 erster Teil wieder direkt von einer Frage (factio illicita und öffentliche Unruhe), die unter die Befugnisse der öffentlichen Gewalt fallen. Weiter wendet sich 37, 2 direkt an die Präsides, und das ist, nach Kap. 35, das die Richter ganz zurücktreten läßt, in seiner scharfen Bestimmtheit bemerkenswert. Dazu eine allgemeine Überlegung: Schon das Kapitel 35, das den Höhepunkt des ganzen Teiles darstellt, soll durchaus nicht der ausschließlichen Behandlung von Dingen dienen, die vor Gericht in Frage kommen. Die Ausdrücke „o nos merito damnandos“ (35, 4) und „convenimur“ (35, 5) sind mehr rhetorisch als streng juristisch aufzufassen. Das Ganze ist vor allem eine Abrechnung mit dem heidnischen Volksganzen in Fragen der Sittlichkeit. Formell hängt das Kapitel mit der Anklage auf Majestätsverbrechen zusammen. Aber formell kann man eben, wie gerade gezeigt wurde, auch das Folgende mit einer Abrechnung vor Gericht in Zusammenhang bringen; Bd. 1, 287 f.

Auch die Ansicht Heinzes 444, von Kap. 38 (factio) ab kämen die gegen die Gesamtheit der Christen gerichteten Anschuldigungen zur Sprache, bedarf näherer Bestimmung. Nur einige der Vorwürfe passen restlos in dieses Schema, wie der factio-Vorwurf und die Verdächtigung des christlichen Gemeinschaftslebens. Dagegen richtet sich das „omnis popularis incommodi christianos esse in causa“ nur teilweise gegen die Gesamtheit als solche, während ein anderer Teil, z. B. die ‚infructuositas‘, die auch hierher gehört, sich nicht weniger an den Einzelnen richtet, als der Vorwurf der geheimen Vergehen, der den einzelnen Christen doch auch nur als Anhänger der „secta christiana“ gemacht wurde [5].

b) Auch an den meisten anderen Schriften T.s läßt sich feststellen, mit welcher Sorgfalt er seine Disposition aufzustellen und wie genau er sich dann bei der Ausführung daran zu halten pflegte.

Hier interessiert uns besonders noch Ad nationes [6]. Es ist von

---

[5] Es soll nicht übersehen werden, daß die wundervolle Disposition des Ap doch zuweilen durch einen Satz unterbrochen wird, der zwar nicht aus dem Zusammenhang fällt, wohl aber den Überblick über den Zusammenhang erschwert; vergleiche besonders den Epilog (von Kap. 46 ab).

[6] Von den nichtapologetischen Schriften ist besonders De spectaculis instruktiv. Wie am Anfang des ganzen Werkchens deutlich die Angabe des allgemeinen Themas steht, so zu Beginn des Hauptteiles, und zwar mit Klarheit und Betonung, als Überschrift jedem sichtbar, die Angabe des engeren Themas, des Beweisganges 4 (6, 1: Ne quis argutari nos putet, ad principalem auctoritatem convertar . . . vgl. Z. 8 igitur si ex idololatria . . .). Mit derselben Genauigkeit gibt er dann nach diesen leitenden Gedanken auch die Reihenfolge der Untersuchungen an. Es wird in Aussicht gestellt eine Behandlung der Spiele nach Ursprung (Werdegang), Namen, Zubehör, Örtlichkeit, vorstehenden Göttern, Künsten (und deren Erfindern). Mit mathematischer Genauigkeit wird stets diese Reihenfolge, ja meist auch der einmal gewählte Ausdruck beibehalten. Vgl. 4 (6, 12—16); 5—9; 11; 12; 13; 13 (15, 15 f.). In

vornherein zu erwarten, daß diese erste Bearbeitung des apologetischen Materials in dieser Hinsicht nicht so lückenlos geschlossen sein werde wie die definitive Fassung. Wohl kann man auch in diesem früheren Werke größere zusammenhängende Gruppen unterscheiden, die das Ganze teilen, und T. hat auch hier verschiedentlich durch Gesamtüberschriften, die er zu Beginn oder am Schluß einer Beweis- oder Anklagegruppe angegeben hat, ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht; vgl. 6, 1 mit seinem klaren Rückblick auf Kap. 1—5: propositiones 1—4; responsiones 5; 19 (91, 6 f.): hucusque... horrenda obstinationum... superest deridenda persuasionum...; vgl. 18 (89, 23). Aber der Plan, mit dem er an diese Schrift herantrat, war noch viel schwankender als beim Ap, noch nicht so ganz durchdacht und berechnet. Die größte Schwierigkeit bietet die richtige Bewertung und Einreihung der durchaus nicht homogenen Kap. 8—10. Das rückblickende Schlußkapitel 20 bringt allerdings 8—19 unter einen Titel, aber nur, indem es zu Kap. 8—10 Zusätze bietet [7], die die sämtlichen Kapitel 8—19 als der hypothetischen Retorsion dienend erscheinen lassen [8].

---

jedem dieser sechs Fälle ist die Reihenfolge peinlich genau eingehalten. Die Disposition ist auch äußerlich genau zu erkennen. Vgl. den Anfang und den Schluß des Werkchens (Rekapitulation in Kapitel 13); Überleitung zu einem andern Thema in Kap. 14: interposito nomine idololatriae. Die kleinen Schwankungen, die sich zeigen, sind schon in der Art der Sache selbst grundgelegt. Die Disposition ist wie ein vollständiges Gerippe, das T. nur ausfüllt. Daß er dabei seine Ausführungen so einzurichten weiß, daß Wiederholungen nicht vorkommen, ist ein neuer Beweis für seine vorherige genaue Disponierung des Stoffes: in fünf Kapiteln (5—9) führt er zunächst hauptsächlich für die Zirkusspiele die angekündigte Fünf-(Sechs-)Punkt-Behandlung gründlich durch. Für jede weitere Art der Spiele (10—13) bedarf er dann nur mehr je eines Kapitels. — Für den zweiten Hauptteil geht er denselben Weg, den er Kapitel 3 bei der ersten Erwähnung der Einrede der Christen angegeben hat: das Allgemeine ist verboten, also auch das im Allgemeinen enthaltene Einzelne. Die Disposition ist sodann, abgesehen von der Genauigkeit im Einzelnen, auch äußerst zweckmäßig. Nach kurzer, klarer Angabe des Themas dienen die Kapitel 1—3 als Einleitung dazu, den Weg frei zu machen, um die Haupteinwände und Schwierigkeiten von vornherein zu erledigen, wenigstens zum Teil aus dem Weg zu räumen. (Entscheidendes Gewicht legt T. nicht darauf, s. das „argutari" in Kapitel 4.) Die Christen wissen, daß die spectacula eigentlich verboten sind, aber man sucht sich doch die Möglichkeit, sie zu besuchen, offen zu halten. An diese Bestrebungen anknüpfend, führt T. die Einwürfe im Einzelnen an, teils die, welche aus Äußerungen der Heiden stammen sollen, teils solche, die ganz auf christlichem Boden gewachsen sind. Und erst, nachdem er auf alle geantwortet hat und der Weg ziemlich frei ist, geht er mit radikalen Waffen an den direkten selbständigen Beweis für das Verbot heran.

[7] Zusätze, welche die dort für die Heiden nachgewiesenen Mängel auch für die Christen (theoretisch-taktisch) gelten lassen wollen (für 9 u. 10 [92, 8 ff.]), oder den Vorwurf des „tertium genus", der dort (Kap. 8) für die Christen einfach verneint worden war, noch nachträglich gegen die Heiden wenden 92, 10 ff.

[8] Die eben angegebene Schwankung abgerechnet ergibt 1 Nat folgendes Einteilungsbild: Kapitel 1—8 fassen Vorgehen und Urteile der Heiden als

2 Nat ist wegen seines engeren und bestimmteren Themas (Götterkritik) und weil T. darin zunächst einem streng disponierenden Vorbild folgt (9 [110, 19 ff.: haec (nämlich Kap. 3—8) secundum tripartitam dispositionem Varronis]; vgl. 1 [94, 12—22]) von minderer Bedeutung. Immerhin sucht T., nachdem er den eben erwähnten Plan genau abgewandelt hat, nach einer vom Vorbilde abweichenden Einteilung, die ihm Wiederholungen erspart (9 [111, 3 f. 11. 15. 16]).

Wahrscheinlich hat T. schon während der Niederschrift von Nat den Plan zum Ap gefaßt und dort schon teilweise seine Ökonomie mit Rücksicht auf dieses getroffen. So deutet er in Nat Darlegungen, die tatsächlich erst im Ap gebracht werden, mehrfach an (z. B. 2 Nat 3 [97, 21])[9]. Eine volle Erkenntnis dieses Verhältnisses ergibt erst ein systematischer Vergleich von Form und Komposition der beiden Werke.

Scap ist zweiteilig: der erste Teil bringt eine kurze Rekapitulation der allgemeinen Verteidigung gegen die Anklagen auf Religions- und Majestätsverbrechen und gegen das Verhältnis zur heidnischen Gesellschaft. Der zweite Teil bringt eine spezielle Warnung an Scapula und die Anführung der warnenden Strafgerichte. Zum ersten Teil ist zu bemerken, daß er eine klare Übersicht über den Inhalt der zwei Hauptteile des Ap darstellt. Es ist interessant, zu beobachten, wie T. zu diesem Zweck das Ap wieder durchgesehen und — besonders das Majestätsverbrechen betreffend — exzerpiert hat. Die Reihenfolge stimmt oft bis in Kleinigkeiten hinein und bis in die sprachliche Einkleidung im Einzelnen überein. Für diese Art der Abfassung ist auch bezeichnend die ungleiche Densität des Inhalts. Ein Dispositionsschema des im Werkchen behandelten Stoffes zeigt in dem einen Kapitel 2 so viel selbständige Gedanken wie in den übrigen vier Kapiteln zusammen. Dabei läßt sich die angezogene Benutzung des Ap auch an gewissen Mängeln erkennen. Es kommt gelegentlich vor, daß ein Satz (wie Scap 2 [542 Z. 9]), der als Zusammenhang vier Zeilen höher hinter ‚pura prece' gehört hätte, sich dem Apologeten im Gedächtnis verschoben hat, und so aus dem Kontext herausfällt. Die Lücke ist ganz deutlich. Die Verbindung, die vier Zeilen höher so offenkundig vorhanden gewesen wäre und es im Ap auch ist, fehlt hier.

c) Wie schon bemerkt, ist T. mit seiner Einteilung seinen Vorgängern vollkommen überlegen:

Aristides folgt nicht so sehr einer Disposition als einem blutlosen Schema, das mit ermüdender Genauigkeit abgewandelt wird: das erste Kapitel stellt die Norm auf, an dem in der Folge die verschiedenen Religionen gemessen werden[10]. Aristides ist durchaus

---

Ganzes und suchen ihm durch Kritik des Gerichtsverfahrens den Boden zu entziehen; Kapitel 11—16 behandeln Vorwürfe, die den Christen falschen Glauben und schlechte Sitten zur Last legen; Kapitel 17 und 18 bringen dann die ‚obstinationes' (Verweigerung der Kaiserverehrung und Todesmut); Kapitel 19 behandelt die ‚deridenda persuasionum' (Auferstehung und Gericht); Kapitel 20 gibt den Rückblick.

[9] Hartel II 15 notiert noch folgende Hinweise: 1 Nat 3 (62, 15) = Ap 2; 7 (70, 23) = Ap 48; 10 (74, 11) = Ap 17—24; 30—36; 39; 15 (85, 6) = Ap 9; 2 Nat 7 (106, 9) = Ap 22. 23.

[10] Kapitel 2, 2: a) Religion der Barbaren, b) der Griechen, c) der Juden, d) der Christen; oder von dem syrischen Texte abweichend der griechische:

logisch im Prinzip, aber schwerfällig in der Anwendung. Treu und bieder trägt er seinen Maßstab von einer Religion zur andern, ohne weitere Steigerung und engere Verknüpfung als die rudimentärsten Überleitungsformeln bieten: „Kommen wir jetzt zu . . .“ und Ähnliches.

Daß des Aristides Schema bis ins Einzelne von vornherein festgelegt war, zeigt einmal die eben besprochene Ankündigung und dann z. B. ein Vergleich von 8, 1—4 mit den entsprechenden, die dortigen Andeutungen ausführenden Kapiteln 9—11. Es bietet sich hier T.s De spectaculis zum Vergleich an; in beiden Schriften wird die angekündigte Disposition in sklavischer Weise abgewandelt. Aber wieviel Leben hier, wieviel Unfähigkeit dort!

Für die Apologie Justins läßt sich ein detaillierter Plan nicht aufstellen [11]. Man kann nur sagen, daß sie doppelteilig geformt ist, und das ist für ihre Bewertung als Ganzes von Bedeutung. Die sogenannte erste Apologie besteht aus zwei, weder gleichzeitig noch gleichartig konzipierten Beweiskreisen [12]. Der erste Kreis schließt mit Kap. 12 ab. Wenngleich auch in diesem strenge Disposition und einheitliche apologetische Orientierung der Argumente nicht gesucht werden darf oder nicht zu erkennen ist, so bietet er doch ein einheitlicheres Ganze als der unübersichtliche, uferlos geratene zweite Teil [13]. Der erste Kreis behält auch — in engerem Kontakt mit der tatsächlichen Lage der Christen — das praktische Ziel viel besser im Auge als der sich in theoretisierenden Einzelheiten verlierende zweite Kreis.

Ein weiterer, dritter Kreis, aus Anlaß eines besonders ungerechten Einzelfalles der Verfolgungen der Apologie angehängt, wird gebildet durch die zweite Apologie, die aber auch bald ihren Ausgangspunkt aus den Augen verliert.

Nachdem Kukula in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Oratio (BKV 12, 179 f.) so viel Stichhaltiges zur Ehrenrettung Tatians beigebracht hat, und besonders mit Berücksichtigung seiner Bemerkungen über ‚Exkurs‘ und ‚*λαλία*‘ wird man diesem Apologeten nicht mehr alle folgerichtige Logik in seiner Rede absprechen. Kukulas Dispositionsschema zur Oratio ist ein starker Zeuge für diese Logik. Immerhin wird die Hauptbetonung auf die auch von Kukula eingeräumte ‚lässige Freiheit‘ des Schriftstellers zu legen sein, jene Freiheit, die den ‚Plan‘ der Rede doch mehr aus dem Tem-

---

a) Polytheisten, b) Juden, c) Christen, wobei die Heiden wieder zerfallen in Chaldäer, Griechen und Ägypter.

[11] Der Versuch Wehofers (Röm. Quartalschrift, Supplem. 6, Rom 1897) wurde mit Recht allgemein abgelehnt.

[12] Vgl. Rauschen in BKV 12, 60.

[13] Einzelheiten wären in Menge beizubringen; ich würde dazu mit Geffcken, Apologeten 98 ff. wohl Kapitel 21 auswählen, nicht aber Kapitel 29 und 4, die im Unterschied von seiner sonst oft bewiesenen Unfähigkeit zu komponieren, mir ziemlich logisch durchgebildet zu sein scheinen. Das 4. Kapitel der zweiten Apologie dagegen scheint mir ein Beispiel unfähigster Komposition zu bilden. Im Anfang wird der Einwand erwähnt, daß der Christengott nicht hilfreich sein könne, da doch die Christen, wie sie behaupteten, ungerecht verurteilt würden. Justin will diesen Einwand durch das Dasein und das Wirken der Dämonen widerlegen. Aber die Erzählung der Entstehung der Dämonen läßt diesen Zweck ganz vergessen und eine Widerlegung des Einwandes erfolgt überhaupt nicht.

perament und der Augenblicksstimmung schöpft, als ihn genau vorher festlegt. Tatians Logik in der Einteilung ist noch weit entfernt von der organischen Disposition T.s, die aus einheitlicher Wurzel den vielgliedrigen Bau mit wunderbarer Konsequenz herauswachsen läßt. Das bedeutet aber darum keinen Vorwurf gegen Tatian; denn ihm kam es nicht an auf die am Angriff sich orientierende gerade Linie, sondern auf eine σύγκρισις zwischen Christentum und Heidentum.

Athenagoras' Supplicatio[14] ist im Großen nach einer einfachen und logischen Einteilung ganz klar gegliedert: 1. eine Einleitung Kap. 1—3: dem äußeren christenfeindlichen Vorgehen gegenüber verlangen die Christen Rechtsschutz[15]; 2. ein Hauptteil: Kap. 4—36: Widerlegung der in Kap. 3 angegebenen Beschuldigungen: a) Atheismus; b) und c) Oedipodeische Unzucht und Thyesteische Mahlzeiten; 3. ein Schlußkapitel: Bitte an die Kaiser um Abhilfe. Im Einzelnen unterbrechen die zahlreich eingeschalteten, in extenso wiedergegebenen[16] Belege aus Dichtern und Philosophen den glatten Fluß der Darstellung. Aber denken wir uns einmal all diese Belege, hübsch mit Sternchen oder Nummern versehen, als Anmerkungen unter dem Strich gesammelt, wie ungeheuer viel würde die Darstellung gewinnen!

Des Theophilus Bücher an Autolykus tragen deutlich die Merkmale ihrer Entstehung an sich: sie sind der Widerklang einer privaten Disputation. Solche Unterredungen pflegen nur dann zu einem abgerundeten, logisch aufgebauten Ganzen zu werden, wenn hinterher ein Schriftsteller — wie es etwa Minucius getan hat — sie für die schriftliche Wiedergabe zurecht stutzt. Das wirkliche Gespräch drängt bald hierhin, bald dorthin. Und so ist das erste Buch an Autolykus ganz Widerhall der Unterredung; das zweite eine buchmäßige Unterweisung zur Ergänzung des ‚neulich' stattgefundenen Gesprächs (vgl. II 1). Daß dabei die Verknüpfung der einzelnen Gedanken nicht immer besonders logisch ausfällt, ist dann schon ziemlich natürlich[17]. Auch daß Wiederholungen nicht eben selten sind[18], kann nicht so sehr wundernehmen, da diese Aufzeichnungen sich ausdrücklich als nach und nach, dem Bedürfnis entsprechend geschrieben geben[19]. Schlimmer ist, daß das apologetische Ziel

[14] De resur. ist eine völlig theoretische Abhandlung mit langen physiko-physiologischen Ergüssen in den Kapiteln 5—7 und zum größten Teil ziemlich langweilig. Der erste Teil, den Athenagoras selber als apologetischen bezeichnet, ist eine der positiven Ausführung vorausgeschickte Lösung der ‚difficultates'.

[15] Es liegt ein Hinweis auf die Einleitungskapitel des Apologeticums nahe, wo ebenfalls aus allgemeinen Gesichtspunkten eine allgemeine Besserung der Lage der Christen, eine allgemeine Rechtfertigung derselben, versucht wird.

[16] Vgl. dazu den echt rhetorischen Gestus, mit dem T. den Kern eines solchen Beleges durchaus zu einem lebendigen Glied des Satzbaues werden läßt; z. B. Ap 25, 8.

[17] Besonders Buch III bietet dafür viele Belege: der Schluß von Kapitel 1 kündigt den Altersbeweis an; aber Kapitel 2 und folgende bringen eine Kritik der Quellen des Polytheismus.

[18] Vgl. die vielen Wiederholungen in seiner Kritik der Götter und Philosophen, sowie in seinen Darlegungen der sittlichen Vorschriften.

[19] Wenn allerdings innerhalb des kurzen Buches I z. B. die Auferstehungslehre erst in Kap. 8 Schl. und dann wieder (als ein noch nicht

sowohl bei Einzeldarlegungen, wie bei größeren Gruppen oft ganz undeutlich bleibt.

2. a) Es ist nun einleuchtend, daß T.s strenge Disposition im Ap auf den Inhalt seiner Darlegungen den wohltätigsten Einfluß aus üben mußte. Durch sie wird das erreicht, was wir so oft an ihm im Gegensatz zu den Griechen bewundern konnten: daß die stete und konsequente Beziehung der einzelnen Gedanken auf die apologetischen Ziele gewahrt bleibt und so eine durchgreifende apologetische Wirkung überhaupt erst ermöglicht wird [20]. Denn nicht im Material selbst, das ja hier wie dort in weitgehendem Maße identisch ist, sondern in der Verwertung desselben liegt der große Unterschied zwischen den Griechen (wenn man sie als einheitliche Gruppe fassen kann) und T., speziell in seinem Ap [21]. Die Griechen geben großenteils einfach materielle Vorlegung loser Gedanken in meistens mehr oder weniger lockerem Zusammenhang, die nach vielen Seiten auseinanderstreben. T. bringt in dieses gleiche Material stetige, starke Spannung, gibt ihm genau orientierte defensive oder aggressive, also straff gesteigerte Verwendung [22]. Der Unterbau, der bei dem weitverzweigten Material und den verschiedenen apologetischen Zielen die Durchführung dieser Art überhaupt erst ermöglicht, ist seine Disposition.

---

behandeltes Thema) in Kapitel 13 vorgenommen wird, so rechtfertigt sich in diesem Falle Geffckens Urteil, Theophilus müsse diese Bücher in Eile oberflächlich zusammengeschrieben haben. Vgl. aber oben S. 112.

[20] Was Jordan in seiner Geschichte der altchristlichen Literatur von der ‚civitas Dei' Augustins rühmt, die Gesamtbehandlung des Stoffes aus dem spezifisch apologetischen Gesichtswinkel heraus, das ist auch ein hervorragendes Merkmal des Ap. Selbstverständlich ist die apologetische Einstellung des reifen Geschichtsphilosophen Augustins anders und größer geartet als die des Rhetors Tertullian.

[21] Denn, wenn auch die definitive Form der einzelnen Gedanken schon oft in 1 Nat gegeben ist, so fehlt doch dort die straffe Pointierung; viele Gedanken werden dort noch sozusagen harmloser, naiver verwandt, noch etwas in der Art, wie es die Griechen auch schon getan hatten. Was ferner in Nat noch beinahe ganz fehlt, das ist auch das Sichtbarwerden der inneren Konsequenz nach außen durch zielbewußt markierte Übergänge. Die Materie ist noch nicht so vollkommen verarbeitet und wird noch nicht so souverän überblickt. Ein Vergleich von Ap 1—9 mit 1 Nat 1—7 ist in dieser Beziehung sehr lehrreich. Erst im Ap treten raffinierte Berechnung und vollendet schöpferische Konzeption voll in Aktion und schaffen eigenartigere, konstruiertere, aber deshalb auch spannendere apologetische Ziele. In Nat ist es mehr der Stoff, im Ap mehr die Bearbeitung durch den Apologeten, die sichtbar wird und wirkt.

[22] Nur ein Beispiel: Das Gebot der Feindesliebe illustriert bei Justin die hohe Sittlichkeit der Christen; bei Tertullian selbstverständlich auch. Aber er benutzt es z. B. Ap 31 zu dem viel konkreteren Ziel, das Bemühen der Christen um des Kaisers Wohl zu beweisen.

Die Ökonomie ferner, die in T.s Ap herrscht, und die zugleich mit einer überschwenglichen rhetorischen Amplifikation seiner Natur Bedürfnis ist, die es ermöglicht, daß jeder neue ‚Beweis' in dem, was vorausging, seine logische Voraussetzung und einen starken Unterbau findet, die es ermöglicht, genau den Punkt auszuwählen, an dem ein apologetisches Motiv seine Höchstleistung erzielt, die Wiederholungen erspart, auch sie war — wie wiederum ein Blick auf die griechischen Vorgänger lehrt — ohne die genau berechnete und von vornherein festgelegte Disposition nicht denkbar[23].

Daß diese Disposition sich aber wiederum als Ganzes durchaus ungesucht aus dem gestellten Thema entwickelt, und doch auch keine Frage unberücksichtigt läßt, zeugt für ihre außerordentliche Gediegenheit.

Einen besonders wichtigen Platz innerhalb der apologetischen Arbeit T.s nehmen, wie ich öfter betonte, die aufs Ganze gehenden Einleitungskapitel des Ap ein. Die gesamte gegnerische Stellung mit einem Schlag vernichten[24] und dann erst in die Einzelaktion eintreten, ist T.s oft wiederholtes taktisches Vorgehen. Wir fanden es in kleinerem Maßstabe auch in den Unterabteilungen wiederholt angewandt[25]. Man weiß, daß er das gleiche logisch und praktisch richtige Manöver in seiner antihäretischen Arbeit befolgt hat: Zuerst die allgemeine Zurückweisung in „De praescriptione haereticorum" und dann die verschiedenen Werke gegen die einzelnen Häretiker[26].

b) Eine ganze Reihe der hervorstechendsten Merkmale der formalen Struktur des Ap entwickeln sich nun aus dieser Disposition, finden jedenfalls an ihr die Unterlage, ohne die ihr häufiges Vorkommen und ihre sich summierende Wirkung nicht leicht denkbar wäre.

Die strenge Disposition ermöglicht es zunächst, die Probleme überhaupt erst scharf zu formulieren. Mit der klaren Frage-

---

[23] Gerade für den zum Überschwang neigenden Rhetor war eine derartig zügelnde Leitung von großer Bedeutung. Sie zeigt sich z. B. stark in der ökonomischen Verwertung des Pathos. Vgl. das vollkommen ruhige Absetzen nach den eindringlichen Kapiteln 29 u. 30. Die rhetorische Geste soll sich nicht im Unbestimmten verlieren, sondern in gründlicher Auseinandersetzung ihren soliden Unterbau haben.

[24] Vgl. die ausdrückliche Erwähnung zu Anfang des 2. Buches Ad Nat: si tantam perversitatem una praescriptione discuti liceret . . .

[25] Vgl. den Euhemerismus-Beweis Ap 10. Er betont sehr, daß er die Einzelarbeit sparen möchte (otiosum est 10, 5), und so greift er nur den Saturn heraus, der als Stammvater der ganzen Göttersippe gilt: Itaque quod de origine constiterit, id et de posteritate conveniet.

[26] Vgl. praescr haer 45, 13 f.:: nunc quidem generaliter actum est . . . adversus haereses omnes . . . De reliquo . . . etiam specialiter quibusdam respondebimus. Vgl. auch über spect oben Anmerkung 6.

stellung ist aber sofort die klare Grundlage für die Antwort geschaffen. Darum bei den verschiedenen Problemen das Bestreben, den Beweispunkt, auf den es ihm[27] ankommt, herauszustellen, die Anklagen der Heiden genau zu formulieren, die Suppositionen der Gegner scharf auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen.

Man vgl. Sätze wie Ap 30, 20; 3, 5. 7; in Ap 29, 1 das fünfmal wiederholte ‚si' in: constet igitur prius si isti quibus sacrificatur, salutem ... inpertire possunt . . .! Ein charakteristisches Beispiel ist die bewußt klare Fassung der Antwort auf den Atheismusvorwurf: die Götter werden von ihren Verehrern derartig mit Legenden und Zeremonien eingehüllt, ihr Kult erfüllt tatsächlich das ganze Leben derart, ist so enge mit der Geschichte römischen Lebens und — so sagt man — römischer Größe verbunden, daß an die Zentralfrage: existieren sie denn überhaupt?, niemand denkt. Hier gerade setzt der Apologet an. Sein erstes Wort (10, 2) enthält in dieser Hinsicht eine ganze Charakteristik: Deos vestros colere desinimus ex quo illos non esse cognoscimus. Hoc igitur exigere debetis, uti probemus, non esse illos deos et idcirco non colendos. Vgl. dgl. 24, 2. Man kann gerade hier den Regisseur bei der Arbeit beobachten. Der Kernpunkt der Griechen in ihrer Kritik über die Götter und Götzen ist derselbe wie bei T.: sie sind nicht. Aber T. schafft für seine Beweise erst den eindrucksvollen Rahmen. T. ist Denker und Kämpfer, aber auch Rhetor und Schauspieler.

Auch die Art, wie T. 10, 11 die mit dem Atheismusvorwurf eingeführte Anklage auf Majestätsverbrechen, um unnötige Verwicklung zu vermeiden, zunächst ausscheidet, gehört hierher: sequitur, ut eadem ratione pro aliis non sacrificemus, qua nec pro nobis ipsis, semel deos non colendo. Darauf allein kommt es an. Läßt sich das rechtfertigen, dann ist auch schon der zweite Vorwurf abgetan.

c) Die streng durchgeführte Disposition findet einen für die Wirkung der apologetischen Arbeit wichtigen Ausdruck in der raffiniert und bewußt[28] angewandten Steigerung der apologetischen Aktion. Auch der Aufbau im Großen ist oft in dieser Art angelegt, so in der religiösen Frage z. B. durch den Fortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus. Im ersten (17.) Kapitel der positiven Darlegung des Monotheismus hält dann T. wiederum soviel wie möglich zurück, erwähnt die Offenbarung gar nicht und bringt kein einziges Element, das wesentlich an diese gebunden ist. Auch die Beweise beschränken sich auf das, was die Vernunft

[27] Ich unterstreiche dieses ‚ihm'. Denn, daß nicht nur lautere Wahrhaftigkeit ihn treibt, sondern auch das Bestreben des klugen Advokaten, der seine ganze Arbeit auf eine für ihn günstige Basis stellt, wissen wir schon; s. noch unten S. 184 ff.

[28] Resur 48 (Oe 529): Scimus hoc quoque scriptum, sed de industria distulimus hucusque, ut quod adversarii in prima statim acie obstruunt, in ultima congressione prosterneremus, omnibus quaestionibus quasi auxiliis eius ante deiectis. — Manchmal wird die Beweisführung ausdrücklich als a minore ad maius bezeichnet: Ap 20, 1; 32, 1; vgl. Ap 28, 2.

allein leisten kann: ein Vorgehen, das apologetisch äußerst klug ist, da es die Materie, auf die es dem Apologeten ankommt, dem heidnischen Verständnis möglichst nahebringt. Über die Vortrefflichkeit, mit der in dieser Hinsicht die Logoslehre eingeführt wird, habe ich das Nötige bereits gesagt[29].

Wenn T. Belege für seine These anzuführen hat, so wählt er sie stets so, daß er vom Entfernteren zum Näheren fortschreitet; z. B. Ap 40, 1—9 beim Nachweis, daß schon vor Christus die Welt unter schweren Unglücksschlägen zu leiden hatte, wo als Gipfelpunkt die Schicksalsfälle der vor aller Augen stehenden Burg von Rom angeführt werden.

Ap 20 soll die Autorität der heiligen Schriften nicht mehr durch lange, weit zurückliegende Untersuchungen festgestellt werden, sondern aus der Sache selbst: nec hoc tardius aut aliunde discendum . . . coram sunt quae docebunt.

Auf die andere Art der Taktik, vom Allgemeinen zum Besondern fortzuschreiten, und den Vorteil, den sie bringen kann, wurde schon hingewiesen. Welche Vorteile sie in einzelnen Fällen bieten kann, mag Ap 42, 1 ff. und 4 ff. zeigen: eine wirkliche Widerlegung des Gesamteinwurfs ‚infructuosi negotiis', der sich ohne weiteres aus der so oft gepredigten, zurückhaltenden Lebensweise und aus allen Grundsätzen der Christen ergab, war nicht möglich, sobald man auf Einzelheiten einging. T. ist klug, und ohne direkt Falsches zu sagen, beweist er schlankweg, daß die Christen in Ackerbau, Klein- und Großhandel, in Geselligkeit und Kunst, kurz, überall mitmachen. Die Taktik wird sofort klar, wenn sich T. in Satz 4 ff. zu den Einzelheiten der infructuositas wendet. Die direkte und radikale Widerlegung bricht sofort ab und indirekt, mit Spott (4. 6) und halben Ausflüchten (5) . . . hilft er sich weiter. Aber die radikalere Widerlegung ist gegeben und ihre zuversichtliche, uneingeschränkte Behauptung hätte in einer wirklich gehaltenen Rede sicher auf manchen gewirkt.

d) Unter den verschiedenen Merkmalen dieser Taktik, die alle in etwa verwandt sind, ist noch ein Element, das besonders der Erwähnung wert ist, und das man als konsequente und gründliche Taktik bezeichnen möchte. Ich meine T.s Art, den Beweis für alle möglichen Hypothesen und Einwände der Gegner festzumachen; den einzelnen Beweis, sobald er abge-

[29] Bd. 1, 198. Beachte auch in Kapitel 28—34 die Steigerung in der Einführung der Anklagen: 1. Opfer für den Kaiser; 2. Schwören bei den Genien der Kaiser; 3. Den Kaiser Gott und Herr nennen. — Ap 35, 2: von rhetorischen Spott (grande videlicet officium) zu schwererm Vorwurf (dedecus publicum). — Von Äußerlichkeiten (focos et toros) zu schwerer Unsittlichkeit (ad iniurias, ad impudentias).

schlossen ist, für alle Fälle noch durch einen andern, in seiner Selbständigkeit vom ersten unabhängigen zu stärken, bzw. zu ersetzen, und so möglichst weit fort bis in die entlegenste Möglichkeit; eine absolute Unermüdlichkeit, die kein Element, sei es zur Kritik des Gegners, sei es zur eigenen Verteidigung, unausgenützt läßt[30]. Die äußere Bewegung erscheint dabei in doppelter Form: bald ist es Tertullian, der den bis dahin bekämpften Standpunkt hypothetisch annimmt (was er dann gerne mit der Formel „sint ergo . . .“ [2 Nat 3, 21] oder einer ähnlichen einleitet) und dann zeigt, daß er doch recht behält; oder aber es wird die Wirkung der vorausgegangenen Argumentation auf die Gegner zum Ausdruck gebracht, die eine Position nach der andern aufgeben, immer eine andere Aufnahmestellung suchend.

Etwas anders nimmt sich diese Beweistaktik aus, wenn man die immer neuen, für alle Fälle immer wieder das Ganze deckenden Beweise gewissermaßen als Rückzug Tertullians betrachtet. T. verteidigt jede Position mit äußerster Energie; das macht Eindruck und genügt oft. Stößt er dann in der Polemik auf einen Punkt, der seiner Sache entscheidende oder zu große Schwierigkeiten entgegenstellt, so gleitet er geschickt, ganz als ob er nur einen weiteren Beweis beibringen wollte, zu einem andern Punkte weiter. Dieses Häufen macht wieder Eindruck und somit ist abermals ein Hauptziel erreicht; da weiter der Übergang hauptsächlich für den Bedarf der schnell vorbeirauschenden Rede berechnet ist, stößt sich auch daran niemand; im Gegenteil, die geschickte Art hält die Hörer in Bann. Und so legt sich steigernd und stetig anwachsend die ganze Rede wie ein gewaltiger Kranz von Beweisen und sieghaften ‚sententiae‘ um den Hörer, der dieser Wirkung kaum entgehen konnte — solange das machtvolle Organ T.s weiterklang!

Belege für diese hartnäckig ausbeutende Beweisführung geben die verschiedenen apologetischen Schriften in Menge[31]:

[30] Als trefflich anschauliches Gesamtbeispiel, an dem sich diese Methode bis in die Details verfolgen läßt, kann das Fama-Kapitel (7) des Ap gelten. — De Labriolle, Tertullien 26 führt einen Ausspruch von Guizot an, der für das Verständnis von T.s Eigenart außerordentlich fruchtbar ist: Ce qui domine dans le jurisconsulte . . . c'est l'habitude de pousser un principe jusqu'à ses dernières conséquences. La subtilité, la vigueur logique, l'art de suivre, sans en jamais perdre le fil, un axiome fondamental dans son application à une multitude de cas différents, tel est le caractère essentiel de l'esprit légiste. Nur, um das schon hier vorwegzunehmen, paßt diese Beschreibung nicht nur auf den iurisconsultus, sondern auch auf eine Abart davon, die man Kasuistiker nennt, besonders wenn er wie T. noch Rhetor und Sophist ist.

[31] Man verzeihe die etwas lange Reihe der folgenden Beispiele. Man macht sich nur schwer einen Begriff von der Hartnäckigkeit, mit der dieses

Ein typisches Beispiel für die zuletzt angeführte Art, wobei es dann noch eine bewußt falsche Position [32] ist, die nach weidlicher Ausschlachtung mit einem ungenierten „sed de...“ aufgegeben wird, bildet in 1 Nat 8 die Behandlung des genus tertium-Vorwurfs. T. legt dem Ausdruck erst einen politischen oder völkischen Sinn unter. Dann, nachdem er diesen selbsterfundenen Unsinn dazu benutzt hat, seinem allgemeinen Ziele entsprechend, die heidnischen Anschauungen mehr als durch „vanitatibus quam veritatibus“ (72, 2 f.) gestützt darzutun und das durch die Ammengeschichte von der ausgeschnittenen Zunge usw. zu erreichen versucht hat, fährt er ruhig fort (Z. 21): „Sed de superstitione tertium genus deputamur, non de natione...“ Also das glatte Eingeständnis, daß er den Sinn der Anklage soeben ganz verdreht hat. Allerdings auch hier: das alles hat der sophistische Rhetor erdacht, und die schnelle Rede erlaubt — und besonders erlaubte — manches, wenn es nur wirkt.

Ap 9 weiß T. immer noch einen Umstand aufzudecken, der — selbst angenommen, die Christen seien des Vergehens schuldig — bei den Heiden das gleiche Verbrechen schwerer wiegen läßt. Dabei verfällt er manchmal auf ganz sonderbare Schlußfolgerungen [33]: Da die Heiden zugleich den Christen Genuß von Menschenblut vorwerfen und doch wissen, daß sie nicht einmal Blutwürste essen, müssen die Dinge wohl so liegen, daß die Römer das Menschenblut als ‚suavior‘ ausprobiert haben (9, 14 Schl.).

Ap 24, 3: Nachdem T. von Kap. 10 ab in Offensive und Defensive historisch, theoretisch, aus der Vernunft, aus der Offenbarung, durch die positiven und negativen Aussagen der Dämonen und ihre Werke den Beweis erbracht hat, daß es Götter nicht gibt; nachdem er endgültig damit aufgeräumt zu haben scheint und bereits die Retorsion „in veram inreligiositatem“ der Heiden angekündigt hat, kommt er doch noch einmal auf die Position der Heiden zurück: „Nunc, ut constaret illos deos esse, nonne...!“

Wie T. von Anfang an, sei es in der Gesamtanordnung der Beweisreihen, sei es in den einzelnen Beweisen, diese Taktik verfolgt hat, so fügt er auch am Ende seiner Arbeit im Kap. 49 des Ap einen Abschnitt hinzu, der noch einmal in ganz eigener Weise, mit einem Satz die gesamte Stellung des Christentums retten, das ganze Vorgehen der Heiden aufhalten soll: „Falsa nunc sint quae tuentur... attamen necessaria“, denn das Christentum macht gut, und deshalb: „nullo titulo damnari licet“. Und dieselbe Taktik zeigt sich im gleichen Argument noch einmal, indem T. — für alle Fälle! — statt der positiven Formel ‚omnino quae prosunt‘ die negative setzt; ‚nulli tamen noxia‘. Und selbst das genügt ihm noch nicht, er zieht den Schluß (49, 3 b): ‚proinde nec inepta esse possunt‘. Und auch darüber geht er hinaus zur höchsten Steigerung aller Ausführungen des Ap in 49, 5 f.

---

taktische Element überall wieder und wieder hervortritt. Vgl. noch oben Bd. 1, 97.

[32] Weil auf gefälschter Anklage beruhend! Über diesen Mangel an Wahrhaftigkeit siehe dieses Kapitel S. 184 ff.

[33] Vgl. 2 Nat (12 (117, 15 f.) die Kritik an der Kastrierung des schlafenden Caelum durch Saturn: Wie konnte er das? falx illi. Aber wieso? nondum enim Vulcanus artifex ferri . . .

Test an 1 (135, 13 ff.) baut er, um seinen Beweis allen Eventualitäten gegenüber gültig zu erhalten, seine Ausführungen über die Seele mit möglichst wenig Voraussetzungen auf, schließt ausdrücklich eine Reihe strittiger Punkte aus, bzw. sieht von ihnen ab: consiste in medio, anima; seu divina et aeterna... seu... seu...

Sogar in den für uns kleinlichen Streitereien zwischen allen möglichen Meinungen über die Götter in 2 Nat 3 setzt diese Gründlichkeit nicht im mindesten aus (vgl. die ausdrückliche Erwähnung S. 97, 24 ff.).

2 Nat 5 (105, 5—9) richtet er den Gegenbeweis, daß die Elemente nicht Götter seien, so ein, daß die letzte mögliche Ausflucht des Gegners, daß nämlich die Elemente „s i b i agere ista ac s i b i curare, nec quicquam hominum causa disponere", die ganze Grundstellung des Gegners umwerfen würde: cum propterea defendas elementis divinitatem quod ab illis aut iuvari te aut laedi sentias... Damit aber wieder nicht genug: Auch „si sibi praestant, nihil eis debes!"

Ein Beispiel unglaublich hartnäckig verfolgender Taktik bietet 2 Nat 7 (107, 15—24): Jeder mögliche Standpunkt wird hypothetisch angenommen, die Position und Negation, und nochmals wird alles umgewandt und abermals eine neue Möglichkeit erwogen und jedesmal der Gegner abgeführt. Leider leidet das Ganze — wie dem Ap und 1 Nat gegenüber der größte Teil des 2. Buches — daran, daß es zu sehr in der Luft hängt; der Standpunkt des Gegners erscheint allzu willkürlich konstruiert [34].

Man sieht, diese Art ist nicht nur gründlich, sondern manchmal auch lächerlich. Sie wächst materiell aus der moralisierenden Einstellung des Religionseiferers und Sittlichkeitspredigers, formal aus dem übertriebenen Kult der Rhetorik, wie er durch die damalige Erziehung vermittelt wurde. Man braucht nur an einen Mann wie Fronto, den Lehrer Marc Aurels, zu denken, um sich die verstiegene und verderbliche Art dieser „humanistischen" Einstellung klarzumachen; Fronto „qui use sa vie dans la poursuite de beaux développements...; le premier homme de son temps pour tirer d'un paradoxe tout ce qu'il peut comporter de badinages et de conséquences burlesques gravement déduites..." [35], und der es nicht zu verstehen vermochte, daß sein Schüler die Philosophie diesem faden, hohlen Periodenkult vorzog. Daß der puritanisch strenge T. das Liebäugeln mit diesen Eitelkeiten nicht ganz abgelegt hatte, zeigt er oft [36].

e) Das Mittel, die weitverzweigten Probleme bis ins Einzelne hinein zu einer einheitlichen Darstellung zu bringen, besitzt T. in der bewundernswerten Kunst der engen Kapitelverbindung. Er legt den allergrößten Wert auf einen glatten Übergang von einem Problem, von einem Gedanken zum andern [37].

---

[34] Auch die Traktate bieten eine Unmenge Belege. Vgl. z. B. praescr haer 9, 1; 28, 1 usw.

[35] D e L a b r i o l l e, Histoire 12.

[36] Siehe unten S. 174 f.

[37] Minucius hat diese Kunst nachgeahmt, indem er „nach seiner Gewohnheit am Ausgang eines Kapitels das folgende bereits vorzubereiten" sucht. Vgl. K ü h n 3.

Von der bemerkenswerten Überleitung vom ersten Hauptteil des Ap zum zweiten haben wir schon gesprochen (Bd. 1, 283). Besonders interessant ist die Stellung von Ap 36 und 37 (s. Bd. 1, 325 f.). Der Übergang von dem Problem ‚Christen und Kaiser' zu dem folgenden ‚Christen und heidnische Gesellschaft' vollzieht sich im ganzen Kapitel 36. Zuerst erscheint neben der Verpflichtung, die Kaiser zu ehren, die Verpflichtung der Christen, gegen alle Menschen gut zu sein. Dann wird die Tatsache dieser neuen Verpflichtung als Begründung der Kaiserverehrung gebracht, dann die neue Verpflichtung etwas ausgeführt; dann wird wieder die Gleichung ‚Christentum — Kaiser' = ‚Christen — Gesellschaft' betont, um schließlich mit einem Gedanken an den Kaiser, dem ein leichtes Übergewicht gelassen wird, zu schließen. So gehört dieses Kapitel 36 beiden Teilen (sowohl 28—36 als 36—44) an. Die Verbindung ist nicht durch einfache Weiterbildung geschaffen, wie z. B. Kap. 28, sondern eine mehrfache verknüpfende Gedankenarbeit spinnt Fäden aus einem Teil in den andern. Die Teile sind nicht, wie Kap. 28, durch eine wunderbar geschickt zusammenfügende Brücke verbunden, sondern liegen dicht aneinander, ineinander hinübergreifend, verwachsen.

f) Die von vornherein genauestens berechnete und dann fest gehaltene Disposition sorgt auch dafür, daß Wiederholungen vermieden werden. Das heißt natürlich nicht, daß der gleiche Gedanke an und für sich nicht mehr als einmal verwertet wird. Aber die Abzweckung ist dann jedesmal eine andere. Der gleiche Gedanke gilt bei seiner Wiederholung entweder einem andern apologetischen Ziel, oder aber T.s rhetorische Kunst benützt im Vorübergehen den schon bekannten Gedanken, um ein argumentum ad hominem, sei es auch nur in Gestalt einer hämischen Bemerkung, daraus zu machen. Weil diese entschwerende Kunst Aristides und Justin abgeht, stellt sich bei ihnen so leicht der Eindruck der unnötigen und langweiligen Wiederholung ein.

In Satz 1—3 von Kap. 32 treten beinahe nur Gedanken auf, die schon Kap. 30, auch 29, 5 verwertet worden sind: Daß die Christen für die Kaiser zu ihrem Gott beten, daß ihr Gott den Kaiser eingesetzt habe, daß die Christen bei Gott Erhörung finden werden. Das fällt bei T. auf. An und für sich liegen ja diese Gedanken bei dem Thema dieser Kapitel immer am Wege; aber ihre Wiederholung scheint noch besser begründet zu sein. T. führt in diesen Kapiteln eine Beweisführung a minore ad maius. Zuerst hebt er die Tatsache seines Gebetes einfach hervor (Kap. 29 und 30); dann gibt er einen Beweis dafür (Kap. 31); den steigert er Kap. 32 und noch weiter Kap. 33, wo er sagt, daß die Tatsache der christlichen Kaiserverehrung nicht nur selbstverständlich sei, sondern wo er daraus die frappierende Sentenz zieht: „ut merito dixerim: Noster est magis Caesar, a nostro deo constitutus". Die Wiederholung in 33, 2 erklärt sich noch einfacher. Hinter ‚in salutem', das die Behauptung aufgestellt hat, kommen die Belege: »und zwar nicht nur deshalb, weil ich (wie ich schon dargelegt habe, so könnte man ergänzen) ihn vom rechten Gott erbitte und „quod talis postulo, qui merear inpetrare", sondern (sed etiam)...« Die beiden Wiederholungen „si quidem non solum ab eo postulo" und „quod talis postulo" sind nur Rückverweise auf

bereits Gesagtes und als solche auch durch die Form des Relativsatzes in etwa kenntlich gemacht; sie sollen als Staffel für einen neuen Gedanken dienen, der so als Steigerung klar in die Erscheinung tritt; der eigentliche Gedanke, der hier intendiert wird, ist „qui (imperatorem) subicio", d. h. den Kaiser nenne ich nicht Gott, und dieser Gedanke ist neu.

3. Wie ist es zu erklären, daß T. mit einem im großen und ganzen gleichen Material zweimal eine apologetische Auseinandersetzung mit dem Heidentum unternommen hat? Es liegen verschiedene Lösungsversuche vor. Monceaux (I 217 ff.) führt vor allem an, T. habe in Nat ein von den Adressaten des Ap ganz verschiedenes Publikum, nämlich die Volksmenge im Auge gehabt[38]. Wir sahen, wie ungenügend diese Charakteristik ist. Auch der zweite Grund desselben Schriftstellers, seine Ansicht nämlich, daß T. in Nat offenen Krieg gegen das Heidentum führe, im Ap aber eine Art modus vivendi anstrebe, erfaßt die Sache nur zum Teil und zum Teil ist er direkt unrichtig. T. hat in Nat und im Ap das ganze Heidentum visiert; die juristischen Partien fehlen nicht in Nat und das zweite Buch ist stellenweise viel theoretischer und philosophischer gehalten als das Ap.

Heinze trifft viel mehr das Richtige, wenn er in der historischen Entwicklung der literarischen Form der Apologetik die Lösung sieht. 1 Nat repräsentiert in den Kapiteln 10—20[39] so ziemlich den Typus des *λόγος πρὸς Ἕλληνας*, das Apologeticum den der *ἀπολογία*.

Aber ganz ist damit die Frage nicht gelöst; denn das apologetische Endresultat ist doch, materiell genommen, in so weitem Maße dasselbe[40], daß die Wiederholung auffallen müßte, wenn nicht ein anderes Moment hinzu käme: Nat ist nicht fertig! Selbst, wenn einzelne Teile (wofür kein direkter Anhaltspunkt vorliegt) wie die fehlende Einleitung zum I, und der fehlende Schluß zum II Buch[41] verloren gegangen wären, so würde die innere Un-

[38] „La foule, toujours esclave aux préjugés." Einzelne Stellen könnten wohl aus dieser Adressierung erklärt werden, so 1 Nat 8 die Geschichte von der „entzungten" Amme. S. oben S. 113 Anm. 61 und S. 165.

[39] Ich sage ausdrücklich Kap. 10—20! Denn Kap. 1—9 haben von dem Schema der *σύγκρισις* gar nichts, sondern wollen sich voll und ganz, wie Material, Form und Adressat zeigen, als Eingabe oder Rede an eine offizielle Macht geben; wie denn auch die „nationes" reichlich spät erst im 7. Kapitel als Adressaten zum erstenmal erwähnt werden (70, 19).

[40] In dieser Hinsicht bildet eben den Hauptunterschied, daß das „ostendimus totum statum nostrum" des Ap in Nat wohl angekündigt, aber, einzelne zerstreute, durch die Defensive benötigten Züge abgerechnet, nicht ausgeführt worden ist.

[41] Ich möchte aber doch auf den heimlich drohenden Gestus hinweisen, der wie alle Apologien (Athenagoras ausgenommen) auch dieses Buch schließt 17 (133, 16).

fertigkeit dieser beiden Bücher ohne weiteres erklären, warum T. nach Nat noch einmal die apologetische Bekämpfung des Heidentums unternommen hat. Diese beiden Bücher sind wie Studien und Materialsammlung gegenüber dem ausgeführten Werk des Apologeticum. Die Studie läßt manchmal das Modell noch stark durchblicken, hat von konzentrierter Inspiration noch wenig an sich . Das gilt in beträchtlichem Umfang für 2 Nat, in dem die Materialsammlung durchaus nicht restlos in der Gestaltung untergeht. Der Schluß und schon die letzten Kapitel machen überdies den Eindruck, als ob es sich um eine plötzlich, anscheinend noch während der Zusammenstellung abgebrochene Arbeit handle. Es ist auch zu bemerken, daß die Disposition des Buches in den letzten Kapiteln nicht mehr der sonst üblichen, strengen Arbeitsmethode T.s entspricht[42]. Im Kunstwerk drängt ein lebendiges Erfassen den Stoff in eine konzentrierte Einheit und stellt ihn unmittelbar als Ganzes, als ‚Schöpfung' hin. Das gilt in weitestgehendem Maße vom Apologeticum. 1 Nat könnte als bereits gut inspirierte Studie gelten[43]. Die Wiederholung der antiheidnischen apologetischen Arbeit, das Ap, erwächst aus dem eigenen, innern Bedürfnis des Schriftstellers, oder noch allgemeiner, der formenden, gestaltenden Persönlichkeit.

Damit wird auch Kellners Urteil auf das richtige Maß beschränkt. Er meint[44], T. sei durch irgendein Ereignis, ehe er sein großes projektiertes theoretisches Werk ad Nat habe vollenden können, gezwungen worden, den Plan in anderer, praktischerer, kürzerer Form weiter zu führen; andernfalls hätte er doch gleich ein erschöpfendes Werk geschrieben! — Eine so vollendete Schrift wie das Ap ist die Frucht längerer innerer Arbeit. Man muß sogar von einer wirklichen künstlerischen Inspiration reden, die in konzentrierter Zusammenschau und in einem genialen Wurf das Ap schuf[45]. Einem solchen schöpfe-

---

[42] Während in den ersten Kapiteln die Disposition nach Varros Einteilung streng vorgezeichnet und dann ausgeführt wird, drängen sich die Götterkategorien am Schluß durcheinander.

[43] Denn daß auch hier nicht von einem völlig durchgearbeiteten Werke die Rede sein kann, zeigt außer den vielen Unebenheiten im Detail (s. gleich witer unten im Text) die oben S. 119 besprochene starke Schwankung in der Taktik. — Für die Auffassung von Nat als Kollektaneen vgl. noch Münter, Primordia ecclesiae africanae (1839) 213, als unreifere Arbeiten: Neander, Antignosticus (zweite Auflage) 58 f.; Uhldorn: Fundamenta chronologiae Tertullianeae 1852, 40 ff. (nach Jeep 649).

[44] BKV 24, 12.

[45] Kellners Ansicht (ebd. 8 f.), daß T. als Lehrer der Katechumenen zu einer vollständigen Sammlung apologetischen Materials ohne weiteres ver-

rischen Prozeß aber seine Stunde vorschreiben wollen, ist schon einigermaßen naiv.

Einzelvergleiche zwischen Nat und Ap zeigen uns denn auch durchgehends für dieses letztere Werk eine bemerkenswerte Verbesserung, die öfters eine Verfeinerung ist. Die Fassung ist im Ap knapper, in Nat breiter. Die Wortkargheit, die in ihrer kolossalen inneren Spannung dem Ap an manchen Stellen eine so charakteristische Färbung gibt, fehlt noch oft in Nat. In diesem Werk steht noch ein behaglicher Relativsatz, wo Ap ein gedankengeladenes Einzelwort bringt; oder in Nat wird die Verbindung durch ein ‚verbi gratia' noch ausdrücklich herausgestellt, während im Ap die kleinen Einzelheiten mit einem Gestus bereits stark in den Hauptgedanken hineingepreßt sind.

Um sich dieses Verhältnis im Detail klar zu machen, halte man z. B. 1 Nat 1 und die drei Einleitungskapitel des Ap unter besonderer Berücksichtigung der ‚odium'-Stellen nebeneinander. Was im Ap mit Berechnung und gewaltiger Wucht als vollwertiges Element in den Gesamtbeweis eingestellt ist, erscheint in Nat viel schwächer als das Schelten einer Diatribe, die hauptsächlich das Törichte einer Sache zum Ausdruck bringt (1 Nat 6 [66, 32; 67, 1 f.]), wird etwas unklar herausgebracht, gleichsam angeflickt. Die Wirkung im Ap kennen wir. Dort wird auch die entscheidende Antwort der Richter (das Vorschützen der nun einmal bestehenden Gesetze) prinzipiell auf die gesamte apologetische Arbeit ausgedehnt (4, 3: cum ad omnia occurrit veritas nostra), während in 1 Nat 6, 1 diese Bezugnahme nur gegen das erfolgt, was bis dahin in Kap. 1—5 behandelt worden ist.

Der Begriff ‚fama' tritt in Ap 7, 8 abrupt auf, ebenso wie in 1 Nat 7, 1. Aber im Ap geht eine eindringliche Vorbereitung voraus, die das unsicher Schwankende im Wissen der Römer über die Christen nachdrücklich zum Bewußtsein brachte. Wort und Begriff ‚fama' bringen dieses Element einfach auf einen kurzen konkreten Ausdruck. In Nat fehlt die Vorbereitung. Das im Ap als Vorbereitung dienende Material wird in Nat erst später verwendet.

In 1 Nat 7 (68, 11) wird unter den geheimen Verbrechen auch die Verehrung des Kreuzes erwähnt. Weil der Gedanke nicht in diesen Zusammenhang paßt, auch noch nicht vorbereitet ist, überdies in einer sehr knappen Formulierung auftritt (tot cruces divinitatem consecutae), bleibt er etwas unverständlich; im Ap wird er mit Recht in diesem Zusammenhang nicht mehr behandelt.

In Nat haben wir zweimal eine ausführliche Erzählung: des Psammetichs Versuch mit der Amme (Kap. 8) und die Inzestgeschichte unter dem Präfekten Fuscianus (Kap. 16). Im Ap fehlt Derartiges ganz. Dort wäre eine Abschweifung wie 1 Nat 8 (72, 1—16), welche die Unmöglichkeit der Geschichte von der der Zunge beraubten Amme, um das ‚primum genus' zu entdecken, nachweisen will, in so breiter Auseinanderzerrung undenkbar. Die Darstellung ist apolo-

anlaßt war, ist nicht unwahrscheinlich und kann aus den ethischen Traktaten z. T. belegt werden. Sie hätte aber mehr für sich, wenn T. nicht die literarische Form samt dem Material bereits vorgefunden hätte.

getisch vollkommen unwirksam[46]. — Ein steigernd angelegtes Stückchen wie die Erzählung in Kap. 16 wäre auch innerhalb einer Gerichtsrede nicht ohne Reiz und Wirkung gewesen. Aber der ganze Ton würde nicht mehr in die außerordentlich gestraffte und konzentrierte Darstellungsweise des Ap passen. Da kann T. nur eine kurz zusammenraffende Darstellung gebrauchen. Wie relativ kurz schildert das Ap die Entstehung aller Götter aus dem Kreuz; wie breit ins Detail verzogen 1 Nat 12 (82, 8—23 und bis 83, 11!!), mit der langweiligen Rechtfertigung (S. 83), daß man dem Kreuz des Gerüstes alles Spätere zuschreiben müsse, wie den aus einem Baumschößling entstehenden Baum dem Kerne, aus dem der erste Baum entstand. — Ähnliches gilt für die breite Geschichte des ägyptischen Joseph in Kap. 8 und der Larentina[47] in 2 Nat 10.

Im allgemeinen ist zur Komposition von Nat noch zu bemerken, daß manche Gedanken, die als Voraussetzung zu erwähnen unumgänglich notwendig gewesen wäre, fehlen. Die inneren Übergänge leiden am meisten an dem künstlichen Einteilungsprinzip (1 Nat 1—4 nennt er Kap. 6, 1. Satz: „propositiones"; den übrigen Teil des ersten Buches füllen die „responsiones"); die äußeren Übergänge fehlen oft ganz. Auch das Aneinanderreihen so vielen Stoffes mit dem einen Ziel n u r retorquierend vorzugehen, behindert einigermaßen die apologetische Ausnützung. — Eine ganze Menge scharfer Antithesen, die z. B. im Schlußkapitel 1 Nat unwirksam und beinahe unverständlich bleiben, sind im Ap zur vollsten Wirkung gebracht. — Einzelne feine Überarbeitungen finden sich im Ap entgegen der ersten Fassung in Nat eine ganze Menge: 1 Nat 2 das unbestimmtere ‚in quo ipsi etiam ...' für ‚causa christianorum' im Ap. In Nat die gleich anfangs schwankende Adressierung: nationes (Überschrift) und praesides (2 [60, 22 f.]), die konsequente Festhaltung im Ap. — Die Umstellung in der Disposition 1 Nat 4 und Ap 3 gehört hierher. 2 Nat 2 (96, 7 f.): Epicuraei otiosum (sc. deum) ... et, ut ita dixerim, neminem, wogegen Ap sagt: neminem n o b i s.

---

[46] Als interessante Einzelheit sei auf die überraschend meisterhafte Art hingewiesen, mit der T. den Versuch des Sprechens ohne Zunge sprachlich wiedergibt (72, 11 ff.)! — Einzelbelege für die knappere und doch ausdrucksvollere Fassung des Gedankens im Ap gegenüber Nat gibt es eine ganze Reihe. Man vergleiche z. B. 1 Nat 2: sed verbi gratia, si de homicida consulatur . . . mit Ap 2, 4: quando, si de aliquo nocente . . . — 1 Nat 1: scio plane qua responsione soletis . . . mit Ap 1, 10: Sed non ideo, . . . — Nat 10: Mentior, si nunquam censuerant, ne qui imperator fanum, quod in bello vovisset, prius dedicasset quam senatus probasset, ut contigit M. Aemilio qui voverat Alburno deo mit Ap 5, 1: vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur, nisi a senatu probatus. Scit M. Aemilius de deo suo Alburno. — 1 Nat 7 (68, 17—20) mit Ap 7, 6. — Die knappe sentenzmäßige Fassung der näheren Umstände eines Verbrechens in Ap 2, 4 mit der weiter ausspinnenden in 1 Nat 2 (61, 4 f.).

[47] Immerhin beansprucht d i e s e Darlegung eine gute Note insofern, als die Breite der Form hier dem apologetischen Ziele adäquat ist. Gerade aus dieser breiten Darstellung belangloser oder verächtlicher Dinge, welche die Konsekration der Larentina ermöglicht haben sollen, fließt von sebst die beabsichtigte Kritik. — Daß etwas breite Ausführungen bei T. (trotz anderweitiger stärkster Konzentration) nicht so sehr selten sind, gesteht auch E s s e r in BKV 219 Anm. 1. Vgl. auch unten S. 180.

Um das Bild nicht zu verzeichnen, muß freilich auch gesagt werden, daß die Entwicklung von Nat zum Ap, bzw. die Herübernahme des Materials aus jenem Werk in dieses sich nicht ohne jede Störung vollzogen hat. Es wurde schon bemerkt, daß eine charakteristische Eigentümlichkeit des Ap in der eigenartigen, dem materiellen Inhalt der apologetischen Gedanken aufgeprägten neuen Zielrichtung zu sehen ist. Nun geschieht es aber einige Male, daß T. dem veränderten oder erweiterten Zweck keine Rechnung trägt und das Material einfach nach Ap herübernimmt, das aber dann hier, unter veränderter Überschrift, seiner Aufgabe nicht ganz gerecht wird.

Die ‚inreligiositas' der Heiden gegen ihre eigenen Götter sollte in Nat nur Angriff auf die Heiden oder Retorsion sein; im Ap soll sie der allgemeinen Ankündigung gemäß erweisen, daß es keine Götter gibt. Dieser zweite, erweiterte Zweck schwindet im Verlauf der Darstellung dem Apologeten aus dem Bewußtsein.

In Nat kam es nur darauf an, die Vorwürfe auf die Heiden zurückzuwenden; in Ap 15, 8 wird angekündigt, daß die opiniones falsae widerlegt werden sollen: bei der Frage der Kreuzverehrung denkt T. nicht mehr daran und gibt nur Retorsion.

Gelegentlich ist auch ein Übergang im Ap weniger gut getroffen als in Nat. So müßte vor Ap 25, 16 der sehr geschickte Übergang aus 2 Nat 17 (133, 2 f.) eingesetzt werden: „manent et simulacra captiva, et utique, si sentiunt, victores suos non amant". Dieser Satz würde viel leichter zu der Konstatierung der Ohnmacht, auf die es Ap 25, 16 ankommt, hinführen.

Wenn v. Hartel (a. a. O.), Bardenhewer (Patrologie 160) und Krüger (bei Schanz 3, 280. 460 f.) meinen, der Ton sei im Ap ruhiger, in Nat erregter und bitterer, so ist das durchaus nicht ohne Einschränkung zuzugeben. Der heftige Gestus des Schlußkapitels 1 Nat 20 hat genügend Parallelen im Ap. Im übrigen aber ist das erste Buch Nat durch die bekannte rein konstatierende Retorsion vielmehr in seiner relativ ruhigen Haltung genügend gekennzeichnet. T. wehrt sich da eigentlich kaum gegen den Vorwurf, sondern zeigt nur dem Gegner den gleichen Splitter im eigenen Auge; er konstatiert nur, beißt sich nicht fest. Besonders instruktiv ist Kap. 15, wo es sich um Kindermord, Grausamkeit und Unzucht handelt. Man merkt ja freilich z. B. S. 85 Zeile 22 f. den unterdrückten Grimm; aber, daß T. gerade bei diesen Dingen, die gegen das sittliche Leben gehen, gleichsam mit halbverschränkten Armen dem heidnischen Angriff zusieht, redet doch, meine ich, eine deutliche Sprache. Erst von Zeile 24 an: immo quid non amplius facitis? rückt er wieder näher an den Feind heran. — Auf der anderen Seite aber ist im Ap das apologetische Ziel so unvergleichlich straffer gefaßt, daß die gesamte Spannung gegenüber Nat wesentlich erhöht

scheint. Was in Nat, wie oben ausgeführt, noch breit, noch weitläufiger und darum sozusagen ‚gemütlicher' ausströmt, äußert sich im Ap oft in heftig gezerrten Bewegungen und starken Akzenten. Die Bemerkung v. Hartels dürfte also höchstens in dem Sinne bestehen bleiben, daß man sagt, jeder Effekt im Ap sei systematischer, oder noch besser, raffinierter vorbereitet und ausgenützt. Bei der detaillierten Diposition des Ap, bei den hier wissentlich enger verschlungenen Antithesen (vgl. 1 Nat 1 u. Ap 1 Anf.) und dem berechneten Gebrauch des Pathos, überall liegt — allgemein gesprochen — die Ruhe nur in der überlegeneren, aber, wie gesagt, auch raffinierter geführten Verwendung des Materials. Das Feuer aber, das darunter loht, brennt meistens viel stärker, weil konzentrierter, als in Nat.

II.

1. An einer ungewöhnlich langen Reihe von Einzelbeobachtungen konnten wir feststellen, daß T. sich in allem, was er schreibt, durchaus als Redner fühlt. Wir konnten aus dieser Einstellung z. B. die spezifische Färbung seines Kampfes um das Existenzrecht erklären, den er nicht so sehr als Jurist, denn als Advokat führt, und ebenso die verhältnismäßig geringe theoretische Vertiefung in der Begründung des Glaubens.

Hier handelt es sich darum, in etwa das Technische dieser Art zu charakterisieren, die oratorischen Mittel, die in der apologetischen Arbeit den äußeren Ausdruck für jene innere Geistesrichtung schaffen, zusammenfassend zu kennzeichnen[48].

Das Eigentümliche einer Rede, die eine von vornherein feststehende Position zu verteidigen hat, läßt sich kennzeichnen durch ihre Verschiedenheit von einer Untersuchung über das gleiche Thema: Die Verteidigungsrede versucht einfach die vertretene Behauptung zum Siege zu führen. Nicht objektiv und unvoreingenommen die Wahrheit zu ermitteln, ist das Ziel, sondern die Niederlage des Gegners entscheidet. Denn, wer sich im

[48] Ich möchte nicht vergessen, zu betonen, daß es mir fernliegt, irgendwie die Technologie der Rede T.s etwa an den Regeln Quintilians oder der griechisch-römischen rhetorischen Theorie überhaupt zu messen. Die im Text versuchte Analyse soll nur ein weiterer Weg sein, um die Arbeit T.s lebendig zu erfassen. Wo er die einzelnen Tricks gelernt hat, und wie sie im Schulbetrieb hießen, ist für diesen Zweck ohne Belang. Ich überlasse diese Arbeit den hierfür kompetenteren Philologen. Heinze, Hoppe, Löfstedt, de Labriolle, Norden und auch Schloßmann geben eine Menge Nachweise. Bei Heinze siehe das Register s. v. Cicero, amplificatio, *ἀντικατηγορία*. Schloßmann liefert gelegentlich (425 Anm. 2) den Nachweis, daß die Sprache T.s mit Bildern angefüllt ist, die er der Fechtersprache entnimmt: de gradu cedere, decedere, gradum figere usw.

Streit auf betont objektive Haltung einläßt, der hat schon halb verloren, er hat sich dem Gegner gleichgestellt und dadurch seine Überzeugung in das Licht der bloßen Meinung gerückt[49]. Nicht also, was dem Zuhörer eine intellektuelle Erkenntnis vermitteln kann, wird in der Darstellung bevorzugt, sondern das, was auf den Willen und das Gefühl Eindruck machen und sie in bestimmter Richtung beeinflussen kann: Große Anschaulichkeit, lebendige, fesselnde Darstellung, frappierende Sentenzen, leicht eingehende Vergleiche, Ironie, Pathos, direkte Anrede und Interpellation, immer wiederholte, von der Glut innerster Überzeugung getragene Behauptungen, alles, aus dem sieghaftes Wollen und Können spricht, kurz alles, was packt und bewegt, gehört da hinein. Daß die Praxis der forensischen Rede das alles noch rücksichtsloser zu steigern und auszunützen versucht und versuchte, ist bekannt; daß sie wiederum im religiösen Streit, in dem außerdem die ungezügelten Instinkte der Masse zu überwinden waren, mit einer gewissen Notwendigkeit zum vergröbernden al-fresco-Stil besonders hindrängte, ist nur zu verständlich.

Es wurde auch schon darauf aufmerksam gemacht, daß der übertriebene, echt humanistische Kult der rhetorischen Form hier eine große Gefahr in sich barg. Es ist wirklich außerordentlich merkwürdig: der unerbittliche, strenge Sittenrichter T. ist nicht frei von einer snobistischen Vorliebe und Anhänglichkeit für die Raffiniertheiten der Rhetorik und ihre stilistischen Kunststückchen[50]. Wenn man sich durch ein Beispiel klarmachen will, wie sehr in diesem Punkte T. Sohn seiner Zeit geblieben war, die die Rhetorik um ihrer selbst willen liebte, die den hohlsten Deklamationen zujauchzte, wenn sie raffiniert, mit Elan, mit allem göttlichen Zauber des sonoren Klanges, mit aller Leichtigkeit der Insinuation, des Spottes, mit der Fülle der Erudition, der reichen Ornamentik rhetorischer Floskeln und wirksamer Beispiele ausgestattet war, dann versuche man De pallio zu lesen. Da scheint es, „comme s'il voulait prouver aux lettrés de son temps quel rhéteur incomparable il eût été, s'il lui avait plu de faire profession de bel esprit“[51]. Diese hohle Virtuosität und T.s ganz aufs Ethisch-Religiöse eingestellte, extrem ernste Natur sind ein weiterer Beleg für die widerstreitenden Triebe, die in seiner Seele nebeneinander wohnten.

Daß, ganz allgemein gesprochen, T. — vor allem natürlich handelt es sich wieder um das Ap — als Redner geschrieben hat,

[49] Praescr haer 18. K. Holl, Tertullian 269.
[50] De Labriolle, Histoire 114.
[51] Ebd. 115. Vgl. den Schluß von cult fem.

kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein[52]. Hier möchte ich versuchen den Tatbestand auch im Einzelnen aufzuzeigen, soweit das im Rahmen einer Skizze, die hier allein möglich bleibt, zu erreichen ist und in Ergänzung des schon Gesagten wünschenswert sein mag. Ein Satz, den T. einmal zur Kennzeichnung seiner Gegner geschrieben hat (Ap 48, 1), kann dabei als Motto gelten: Et si qui philosophus ... in eam opinionem omnia argumenta eloquii virtute distorserit ...[53]. T. kannte die Gewalt der Rede, und die mit höchster Eindringlichkeit geschriebene, unter absoluter Zweckherrschaft stehende Darstellung hat er meisterlich gehandhabt!

2. Der echte Rhetor läßt seine Darstellung nie in langweilige Gleichmäßigkeit auslaufen oder darin erstarren; so hat auch T. immer neue unerwartete Bewegungsformen. Seine Taktik ist nie schwerfällig, trotz der hartnäckigen Gründlichkeit, mit der er den einzelnen Einwürfen nachgeht. Denn er besitzt die große Kunst, seine Gedanken stets in ein derart neues und interessantes Milieu zu setzen, daß sie als etwas Neues erscheinen und auf diese Weise wieder interessieren. Hundert Mittel, die Sophistik und Rhetorik längst erprobt und erlernbar gemacht hatten, deren Anwendung aber nicht der nüchterne Verstand berechnet, sondern die nur der lebendige Impuls des geborenen Redners auswählt oder selbst erfindet, und die aus eben diesem Grunde sich einer genau schildernden Analyse nur zum Teil beugen, wechseln bei diesen jeweiligen Inszenierungen ab. Gerade diese Inszenierungs-

---

[52] T. deutet sowohl im Ap wie in Scap (1 Schl.: Quae palam non vultis audire) an, daß ihm die Schrift nur Ersatz für die gesprochene Rede sei. — Daß aber in T., wie an anderer Stelle gezeigt wurde, so viel Philosophisches steckt, und daß seine ‚causa', das Christentum, so reich ist an tiefer Innerlichkeit, das macht, daß diese Rhetorik ein so gewaltiger Zug von Ernst und tiefem Gehalt durchzieht. Das zeigt uns auch, daß T. diese ‚unphilosophische' Art der Arbeit nicht aus Unvermögen, sondern aus überlegter Berechnung leistet. Manchmal zeigt sich eine interessante, eine starke Steigerung ermöglichende Mischung von Rhetorik und philosophischer Behandlung: Kapitel 23, 4—6 fühlt sich der Schriftsteller ganz als Redner vor den Richtern (hic sub tribunalibus vestris soll die Probe gemacht werden), während die Darlegungen vorher wirklich in seltener Weise theoretisch gut fundiert und die rhetorischen Mittel fortgelassen worden waren. — Ein besonderes Element, das T.s Rhetorik vertieft, ist seine bemerkenswerte Kunst, menschliches Handeln und menschliche Gefühle psychologisch fein nachzuempfinden und anschaulich darzustellen. Vgl. 1 Nat 1 (60, 5 ff.) = Ap 1; 10 (78, 9—13); Ap 46, 6; 1 Nat 3 (62, 11 ff.).

[53] Vgl. Minucius 14, 3: de toto genere disputandi quod plerumque pro disserentium viribus et eloquentiae potestate etiam perspicuae veritatis condicio mutetur. 4. Id accidere pernotum est auditorum facilitate. Desgleichen 5.

kunst ging den Griechen ab. Man könnte den Sachverhalt pointiert so fassen: T. ist kein Neuschöpfer, aber ein genialer Regisseur. Das Material übernimmt er von seinen Vorgängern. Aber, wie unermüdlich und mit welch außergewöhnlicher Gewandtheit setzt er die alten Gedanken in neue Zusammenhänge, neue Umgebung, neue Beleuchtung! Immer neue Lichter setzt er auf, die Szene belebt sich, die starre Masse gerät in Bewegung, und das Resultat scheint etwas ganz Neues. Zu welch verschiedenen Zwecken verwertet T. z. B. die große Zahl der Christen, ihre hohe Moral, die Dämonen! An wie verschiedenen Punkten wird die Götterkritik[54] vorgebracht, die Sittlichkeit der Gegner getadelt, der drohende Ausblick auf das letzte Gericht eröffnet! Dabei werden dann oft mehrere apologetische Ziele miteinander angestrebt, ein dem Kontext entsprechender Hauptzweck und dabei mitschwingende Nebenzwecke, die sogar gelegentlich das Interesse stärker auf sich ziehen als das Hauptthema.

Inszenierungskunst darf sich nie auf eine starre Formel festlegen. So sehen wir bei demselben T., der sein Ziel so treffsicher und bestimmt von vornherein anzugeben versteht, wie er zuweilen anderweitig seine Absichten eine Zeitlang verdeckt hält. Die Griechen sagen im allgemeinen platt und dürr ohne genügende Vorbereitung: „Da und dahin möchten wir", und natürlich, der gegnerische Zuhörer merkt die Absicht und wird leicht verstimmt. T.s Kunst weiß hier viel klüger vorzugehen. Ein Beispiel: T. schildert gegen Ende von Ap 30 das Gebet, das die Christen für den Kaiser inmitten der gräßlichsten Qualen verrichten, so ohne sichtbare apologetische Absicht, daß der Gegner ihm viel vertrauensvoller entgegenkommen mag. Wenn er dann Kap. 31 sein Ziel aufdeckt (den Vorwurf der Illoyalität abzuschütteln), so kommt das nun einigermaßen überraschend und der Gegner fühlt sich halb in einer Sackgasse; er müßte seine

[54] Gerade die Art, wie T. die Götterkritik behandelt, bildet einen lehrreichen Beitrag zu seiner Taktik. Niemandem mußte die ewig wiederholte, gleichmäßige, ermüdende literarische Götterbestreitung mehr zuwider sein als ihm. Er hat denn auch alles Schematische, alles ermüdende Einerlei sorgfältig vermieden. Er entlastet die Kritik, indem er sie verteilt, indem er bei den verschiedensten Gedankengängen Anlaß nimmt, Teile davon einzustreuen. Besonders ist es der Nachweis der Unzucht der Götter, für den er stets Material zur Hand hat; s. Bd. 1, 140 f. Die Götter und auch ihr Kult werden nicht erwähnt, ohne daß ein Seitenhieb sie trifft. Dabei erlauben es gerade diese sporadischen Erwähnungen, die Kritik an ganz konkreten Fällen vorzuführen, deren lebendige Schilderung die Ohnmacht und Lächerlichkeit der Götter krasser hervortreten läßt als die allgemeinen Beweise „quod dei non sint". Als Musterbeispiel kann Ap 25, 4 ff. mit der Schilderung der Unwissenheit der nach Rom importierten Cybele, wo das pompöse Opfer viel zu spät kam, dienen. Über die Sonderstellung von 2 Nat sind wir schon unterrichtet.

eigenen Gefühle, denen er soeben bei der unmittelbaren Schilderung arglos Raum gegeben, halb zurücknehmen . . . So ist die Wirkung des Vorwurfs von vornherein stark geschwächt, die der Verteidigung erhöht.

Das erste Mittel rhetorischer Darstellung ist Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit. Die allzu matten Darlegungen der Griechen mußten in ihren eigentlich polemisch-apologetischen Partien unfruchtbar bleiben, oder aber sie konnten ihre ganze Wirkung nur aus dem Inhalt des christlichen Glaubens, des christlichen Lebens und aus ihrem eigenen guten Glauben an deren Wahrheit ziehen. Das war nicht nach T.s Sinn. Er wollte sich den Sieg erzwingen. Wie lebendig ist zunächst seine Einführung der Anklagen! Sie werden stets, zur Spannung des Interesses und zur Genauigkeit der Widerlegung, dem Bewußtsein des Leser-Hörers gegenwärtig gehalten. Sie werden außerdem nicht nur klar umschrieben, sie werden meist auch mit einem lebhaften rhetorischen Gestus vorgelegt, der bereits einen Teil der Kritik in sich birgt (vgl. Ap 8, 6; 35, 1 usw.). Aus derselben Empfindung heraus werden öfters ausführliche Beweise, die sich auf weitschichtiges, präzises Material stützen müßten [55], wohl angedeutet, aber unter irgendeinem Vorwand nicht ausgeführt. Alles soll spannend bleiben. Dazu hilft ihm vor allem jene über alles, was T. schreibt, ausgebreitete unerlernbare „Kunst, die Sache zu umspielen und dem Ausdruck Farbe zu geben“ [56].

Wie T. es versteht, auch ganz bekannte Gedanken neu zu beleben, dafür ein Beispiel: Daß die Römer oder spezieller die Präsides prinzipiell das Bekenntnis zum Christentum als solches verfolgten, war, wie T.s Ausführungen selber zur Genüge beweisen, etwas ganz Selbstverständliches, eine Tatsache, die allgemein bekannt war und sicher auch von den Richtern zur Rechtfertigung ihres von der gewöhnlichen Prozeßform abweichenden Verfahrens vor allem herangezogen wurde. T. dagegen tut im Ap sowohl wie in Nat so (iam apparet), als ob er mit dieser Feststellung die Richter eines verheimlichten Unrechts überführt hätte, und zwar eines Unrechts, das in seiner ganzen Unhaltbarkeit durch die Benennung allein gekennzeichnet wird: „Ihr verfolgt einen Namen!“ Man beachte ja, wie ungemein wirkungsvoll durch dieses Verfahren die Klage der griechischen

[55] Altersbeweis; Nachweis, daß die einzelnen heidnischen Götter Menschen waren; Kritik der Seelenwanderungslehre, der verschiedenen Philosophen. Ein gewisses Bedürfnis, mit Gelehrsamkeit zu prunken, spielt auch mit herein.

[56] K. Holl, Tertullian 272.

Apologeten über Namensverurteilung gesteigert wird, welch ein glänzender Zug der rhetorischen Taktik T.s (im Hinblick auf den Eindruck, den das auf die Masse der Hörer machen sollte) hier vorliegt.

Bei all dem spielt die konkrete Ausmalung, die bildhafte Anschaulichkeit eine große Rolle.

Statt z. B. 1 Nat 16 (82, 3 f.) etwa zu sagen: Wir kommen nun zur Anklage auf die Unsittlichkeit, stellt T. gleich ein konkretes Bild hin: „ventum est ad horam lucernarum et caninum ministerium et ingenia tenebrarum". — Ap. 27 wird den Christen geraten, rein äußerlich sich von der Verfolgung freizumachen. Kommt T. bei seiner Antwort irgendwie der Gedanke, den Rat etwa mit der Begründung zurückzuweisen: das ist Lüge, das ist verboten? Nein, die Sache stellt sich ihm durchaus praktisch konkret dar: Dieser Rat ist weiter nichts als ein Manöver unserer Hauptfeinde, der Dämonen, im Kampfe gegen uns. Wir müssen diesen Versuch zuschanden machen, um die Schlacht zu gewinnen. D e s h a l b dürfen wir nicht opfern. — Ap 21, 21 steht der bis zum Schauen eindringlich gestaltete Satz: Sed ecce tertia die concussa repente terra et mole revoluta, quae obstruxerat sepulcrum ... — Ap 38, 4 will T. sagen, die Christen hätten keinen Gefallen an irgendwelchen öffentlichen Spielen. (1.) Statt einen theoretischen Ausdruck für die g ä n z l i c h e Interesselosigkeit zu suchen, sagt er konkret: nihil est nobis d i c t u v i s u a u d i t u cum ... (2.) Statt einfach die einzelnen Spiele aufzuzählen, fügt er ein apologetisch überaus charakteristisches Beiwort an. Was in diesem kurzen Wort zusammengefaßt ist, wird in spect 8 (10, 7 ff.); 15 (16, 16); 18 (19, 26 f.); 19 (20, 12) breit auseinandergesetzt. — Welche Kabinettstücke anschaulich klarer Darstellung sind dann in Nat und Ap 7 die Analyse des Wesens und des Mechanismus der ‚fama' [57]!

Dabei wird diese Anschaulichkeit oft zur direkt dramatischen Vorführung: so test an 1 (135, 13), wenn T. die Seele herbeiruft, sie sich in die Mitte (vor den Richterstuhl!) stellen heißt und sie apostrophiert [58]. — So auch, wenn er die ganze heidnische Aktion gegen das Christentum und die christliche Gegenwehr darstellt als den Kampf der Christen unter der Leitung des deus verus und der Heiden unter der Leitung der Dämonen. Ein wesentliches und sehr ergiebiges Motiv ist dabei der von den Griechen übernommene, aber weiter gebildete und konsequent festgehaltene Gedanke, die eigene Sache mit der ‚veritas' schlechthin zu identifizieren, und diese ‚veritas' in einer, man könnte fast sagen, personifizierten Form einzuführen. ‚Die Wahrheit' kämpft um ihr Recht; ‚die Wahrheit' bezwingt die Gegner wider deren Willen; ‚die Wahrheit' wird von Anbeginn gehaßt und verfolgt; ‚die Wahrheit' genügt sich selbst, will aber doch nicht ungehört verurteilt werden.

---

[57] Ein außerordentlich ausdruckvolles Beispiel bietet noch Ap 30. 30, 2 drückt zuerst den Gedanken allgemein aus: Recogitant quousque vires suae valeant. Dann kommt die anschauliche Amplifikation: Caelum denique debellet imperator, caelum captivum triumpho suo invehat usw. Vgl. zu 30, 5 ff. die Charakteristik H e i n z e s 439 und die von F r e p p e l (W a l t z i n g, L'Apologétique de Tertullien [1910] 244).

[58] Diese Art wurde besonders in der kynischen Diatribe gepflegt.

Ein Vergleich mit Justin läßt hier die Eigenart T.s besonders stark hervortreten. Neben die oben erwähnte dramatische Art der Einführung der Anklagen wegen geheimer Verbrechen (1 Nat 16; auch 1 Nat 7 [71, 2—6. 26; 72, 1—6] und Ap 7) halte man die einfache Notiz Justins 1 Ap 26 Schluß! 1 Ap 3. 4 bringt Justin in einfach schlichter Erwägung die Gründe vor, die wider die bloße Namensverurteilung und das gerichtliche Vorgehen angeführt zu werden pflegen, so etwa, wie man einem ruhig denkenden, unvoreingenommenen Mann, auf den man durch Gründe und ernsten, etwas moralisierenden Tonfall zu wirken hofft, dergleichen vorlegt. (Dieser schlichternste ‚gewissenhafte' Ton ist ja überhaupt, wenigstens im zweiten Beweiskreis der Apologie, ein Merkmal Justins.) T. übernimmt dieselben Gedanken. Aber sein rhetorischer Genius entdeckt sofort unter der glatten Fläche hundert Schattierungen. Durch immer neue Wendungen holt er, wie wir sahen, eine Menge aus den Gedanken heraus, schlägt sie zu einem richtigen Wirbel durcheinander und verstrickt den verwirrten Hörer-Leser derart hinein, daß der sich von einer erdrückenden Flut immer neuer Beweise überschwemmt glaubt. Es dauert eine ganze Weile, bis der nachprüfende Leser merkt, wie relativ einfach die leitenden Grundgedanken sind.

Wie dramatisch hat T. Justins kurze Bemerkung 1 Ap 27, daß die Aussetzung von Kindern zum Inzest führen kann, ausgestaltet (Ap 9, 17 f.; 1 Nat 16)!

Mit der kunstlosen Aneinanderreihung der Aussprüche Christi über die Keuschheit bei Justin 1 Ap 15 vergleiche man das, was T. an verschiedenen Stellen aus demselben Material durch kunstvollste Darstellung gemacht hat! Justins erste, als Zitat breit angeführte Matthäus-Stelle (Mt 5, 28) krönt bei T. die Darstellung der christlichen Keuschheit in der prägnanten Form: a solitaria oculorum concupiscentia arcemus. Man beachte besonders die bei T. ganz unmögliche Einführung: „Über die Keuschheit sagte er Folgendes: 1. . . ., 2. . . ., 3. . . . usw. Über die allgemeine Menschenliebe hat er Folgendes gelehrt . . ." [59]. Besonders die im zweiten Teile des Kapitels (15) gesammelten schönen und schönsten Bibelsprüche über die ‚Menschenliebe' erdrücken sich durch ihre Anhäufung, die überdies öfters wenig logische Verbindung zeigt. In solchen Kapiteln (wie gerade Kap. 15 und folgende) steckt eben viel, was in dem vorgebrachten Zusammenhang noch nicht restlos verarbeiteter Besitz des Apologeten geworden ist, während bei T. kein Wort mehr steht, das sich nicht in irgend einer Weise als Produkt eines eminent persönlich schaffenden Geistes dokumentierte; jedes Wort, jedes tradierte Motiv trägt in der neuen Wendung und im neuen Zusammenhang T.s Siegel.

Ein selbstverständliches sprachliches Mittel zu all diesen Wirkungen war die Anredeform, die Apostrophierung des Gegners. Auch in Nat, das keine Rede sein will, fühlt T. von Anfang bis Schluß als Redner, der seine Gegner nicht lieber als

[59] Vgl. eine ähnliche Einführung 1 Ap 40, 5. 8 (Go 53 f.): *Πρὸς τούτοις δὲ καὶ λόγων ἑτέρων τῶν προφητευθέντων δι' αὐτοῦ τοῦ Δαυεὶδ καλῶς ἔχον καὶ οἰκείως ἐπιμνησθῆναι λελογίσμεθα . . . Εἴρηνται δὲ οὕτως . . .* Welch zusammenfassenden rhetorischen Gestus hätte T. statt dieser schulmeisterlichen Art hingesetzt!

in direkter Apostrophierung packt. Seine ganze Arbeit ist voll von Dialog-Elementen. Auf der einen Seite er selbst und die Sache, die er vertritt, auf der andern Seite der stets sichtbar bleibende, ripostierende Gegner, dessen wirkliche und mögliche Einwände bei jeder Gelegenheit in die Erörterung hineingeworfen werden [60].

In Kapitel 3 des Ap wird auffallenderweise nur zweimal in Satz 5 die Anrede gebraucht, während sonst hier die unpersönliche Form ‚man' allein herrscht. Die Lebhaftigkeit der Frage und des Ausrufs darf nicht hierüber hinwegtäuschen. Wichtiger ist, daß die Anrede in Ap 4, 1 f. fehlt, wo doch das Programm der Schrift entwickelt wird. Bei der Leichtigkeit, mit der T. die direkte Anrede sonst anwendet, bekommt diese Darlegung einen stark literarischen Charakter, der frappiert.

Eine unumgängliche Notwendigkeit war dann die rhetorische Amplifikation. Nun habe ich öfters auf die starke Konzentration hingewiesen, die T. in seinen Darlegungen erreicht, und die jedem Leser seiner Schriften ohne weiteres als eines der charakteristischen Merkmale seines Stils im Bewußtsein bleibt. Wie steht dazu die rhetorische Amplifikation? T.s Art löst den Widerspruch, der hier zu liegen scheint. Eine glatte, schöngeistig gefärbte Rhetorik, wie sie in etwa mit weitgehend gleichem Material Minucius bietet, ist allerdings in ihrer ganzen Art zentrifugal, geht leicht nur in die Breite. T. dagegen sorgt dafür, daß auch in der Erweiterung die konzentrierende Tendenz gewahrt bleibt. Seine Art, die rhetorische Weiterentwicklung, auch wenn der Grundgedanke der gleiche bleibt, in scharfe, antithetisch gebaute Sentenzen zu kleiden, täuscht oft darüber hinweg, daß im Grunde genommen derselbe Gedanke wiederholt wird. Die Bewegung ist so stark und die Lichter werden so blendend grell aufgesetzt, daß es in der gesprochenen Rede ganz ausgeschlossen gewesen wäre, sich dem Eindruck zu entziehen, hier dränge eine unerschöpfliche Flut immer neuer Kräfte voran. Es bedarf schon eines längeren Studiums, bis das Auge die vielfältig durcheinanderstrebenden Bewegungen zu teilen und in ihren relativ einfachen Grundlinien festzuhalten vermag [61].

3. Über das Mehr oder Weniger an theoretischen Elementen in T.s Beweisen sind wir bereits unterrichtet [62]. Daß T. auch

[60] Inhaltlich zeigt sich diese dramatische Gestaltung in den uns bekannten gehäuften scharfen Antithesen, die Affirmation und Negation so hart aufeinander pressen. Ap 29, 1; 1 Nat 3 (62, 12); 4 (64, 11 f.); 5 (66, 9 f.); 2 (60, 24).

[61] Als besonders bemerkenswertes Beispiel siehe 1 Nat 2 (61, 1—7) = Ap 2. Vgl. weiter Ap 30 die immer neuen Ausdrücke für die Wehrlosigkeit des Kaisers dem wahren Gott gegenüber.

[62] Bd. 1, 245—248; 252 f.

seine Beweise durchgehend rhetorisch formt, steht fest. Hier haben wir zu untersuchen, mit welchen Mitteln er es tut.

a) Zunächst haben da, trotz der scheinbaren Nebensächlichkeit im Einzelnen, wesentlichen Wert jene unzähligen, überall in tausend Wendungen wiederholten leichten und schweren Seitenhiebe einer alle Möglichkeiten raffiniert ausnutzenden, rhetorisch geformten ‚ad hominem'-Taktik. Es versteht sich bei T. von selbst, daß er oft Elemente bevorzugt, die nicht auf stichhaltige innere Gründe den Nachdruck legen, sondern solche vorzieht, die den Gegner auf irgend eine Weise, durch Spott, Ironie, Vergleiche, Retorsion usw. in Nachteil setzen, und daß er mit Vorliebe alles, was damit zusammenhängt, ausnutzt[63].

In der Empfindungsskala, die dabei dem Feinde gegenüber zum Vorschein kommt, steht obenan eine starke Ironie. Von köstlicher Verhöhnung und einfachem Scherzwort[64] bis zur verbissenen Herunterzerrung des Gegners, von leicht ironischer Verneinung einer weitläufig gestützten eigenen Behauptung[65], und von ironischem Zugeständnis, das sich dem absichtlich schwer genommenen Anwurf des Gegners gegenüber verzweifelt stellt[66], bis zu galliger Verhöhnung[67] stehen alle Nuancen T. zur Verfügung. Sogar von Bescheidenheit, die ihm bis auf ganz wenige Ausnahmen sonst völlig fremd ist, weiß T. etwas, wenn er dadurch zufällig spottend auf das Vielerlei der heidnischen Mythologie anspielen kann[68]. Höhnend fragt er seinen Widerpart, nachdem er, die Anwürfe auf sich sitzen lassend, die gleichen Fehler bei jenem konstatiert hat: ‚numquid ipso vos collegio offendimus'?[69] Sogar schwerste Vorwürfe, die er als Retorsion gegen die Römer richtet, kleidet er in diese Form ironischen Zugeständnisses[70].

---

[63] Ein paar allgemeine Belege: Ap 13 u. 14 die Antworten auf den Vorwurf 10, 3 u. 13, 1; — 8, 4 f.: cur ergo alii possint, si vos non . . .; — 39, 14: De nobis scilicet Diogenis dictum est: Megarenses . . .; — 38, 5: Sed reprobamus quae placent vobis! nec vos nostra delectant. — Die ganze konstatierende Retorsion in 1 Nat.

[64] Ap 40, 2: christianos ad leonem . . . Tantos ad unum?

[65] 1 Nat 10 (75, 20) gegenüber der Behauptung in Zeile 3 ff. und 21 ff.

[66] Wie 1 Nat 16 (86, 4): quo in loco metui ne cedam! Als ob er doch nichts diesem entsetzlichen Lasterpfuhle Ähnliches bei den Heiden entdecken könnte, will er sich Trost zusprechen.

[67] Mit welch beißendem Hohn tut T. die für die Römer sehr wichtige Beschwerde „templorum vectigalia cottidie decoquunt!" 42, 8 ab! Ja, sagt er, aber wir Christen können doch unmöglich neben den Menschen auch noch eure Götter mit Almosen unterstützen! Übrigens, sie verlangen ja nichts! Porrigat manum Juppiter et accipiat!

[68] 2 Nat 7 (106, 7). [69] 1 Nat 20 (92, 12 f.; 92, 5 ff.).

[70] 1 Nat 17 (89, 6 ff.): agnoscimus sane Romanam in Caesares fidem. Die verschiedenen Schriften geben so viel Einzelzüge, daß es beinahe über-

Überall werden diese bissigen Bemerkungen eingestreut, am liebsten aber hängt er seinen Spott wie ein grinsendes Lachen und wie einen hämisch wegwerfenden Gestus an den Schluß der eigentlichen Argumentation an[71]. Doch gilt ihm die Ironie gelegentlich auch als Vorbereitung auf die eigentliche Widerlegung. So heißt es Valent 6 (Oe 2, 388) ausdrücklich, er wolle, ehe er den Gegner wirklich widerlegt, bekämpft und verwundet, als Plänkelei vor dem Kampf ihn verspotten. Denn auch solche Taktik sei berechtigt: Si et ridebitur alicubi, materiis ipsis satisfiet. Multa sunt sic digna revinci, ne gravitate (durch ernsthafte Behandlung) adorentur . . . Congruit et veritati ridere, quia laetans, de aemulis suis ludere, quia secura est. Curandum plane, ne risus eius rideatur, si fuerit indignus; ceterum ubicumque dignus, officium est[72].

Schwereren Kalibers sind die Drohungen an die Adresse der Heiden, die sich in der gesamten christlichen Apologetik finden, wie sie schon in der Propaganda der jüdischen Sibyllen ein sehr häufig angewandtes Motiv bilden[73]. Eine ganze Reihe mehr oder wenig versteckt drohender Hinweise auf die Rache, welche die Christen nehmen könnten und die Gott nehmen wird, durchzieht das Ap, gekrönt durch den Ausblick auf das kommende Gericht am Weltende[74]. Gegenüber der offenbaren Übermacht des feindlichen Heidentums war dies ja ein Hauptmittel, den Sieg trotzdem für die Christen zu reklamieren. Das wird besonders klar in der apologetischen Schrift, auf die die blutige Verfolgung am unmittelbarsten eingewirkt hat, in Scap mit seinen Beispielen gestrafter Präsides und allerhand unheimlicher außergewöhnlicher Ereignisse. Die Heiden konnten natürlich den paar angeführten Beispielen endlose Reihen nicht bestrafter Präsides gegenüberstellen und sagen: die hat nichts getroffen, der Staat ist groß

---

flüssig scheint, sie ausdrücklich zu notieren. Zur schnellen Orientierung verweise ich auf Ap 2, 5. 12.; 4, 1; 11, 15; 12, 7; 13, 9; 16, 5; 25, 3—9; 35, 8; 48, 1; 1 Nat 4 (64, 24 ff.); 7 (68, 9); 14 (84, 10—15); 19 (11—14). Manchmal ist es eine Spottsucht à tout prix, die T. seine Worte diktiert: Ap 39, 10, wo der Spott nur angeflickt ist oder 2 Nat 3 (99, 7 f.), wo er die Unterlage für die Möglichkeit des Spottes, die er doch selbst sofort beseitigen muß, wenigstens einen Augenblick erwähnt, um noch seiner Spottlust zu genügen.

[71] Ap 16, 5. 8; 39, 10; 40, 2; 1 Nat 11 (81); 12 (83, 19 f.); 2 Nat 3 (99, 23 ff.).

[72] T. ist mit dieser Manier der einzige Apologet des zweiten Jahrhunderts, der den Heiden und ihrem über das Christentum spottenden Dünkel wirklich gewachsen ist. Tatian, für den die höhnenden, spottenden, dünkelhaften Sophisten und Skeptiker geradezu der Feind sind, ist das trotz allem nicht entfernt in dem Maße wie Tertullian.

[73] M. Friedländer 33 ff.

[74] 48, 12—15. Vgl. 45, 7; 37, 1—8; 1 Nat 1.

geworden. Aber T. hat einen Strick für alle: Sed qui videntur sibi impune tulisse, venient in diem divini judicii!, und diese Generaldrohung wird dadurch besonders wirksam, daß das abschließende, die Ewigkeit ein für allemal festlegende Gericht schon im Kommen begriffen ist.

b) Wenn etwas in der Apologetik des zweiten Jahrhunderts auf die Heiden gewirkt hat, dann war es, so sahen wir, sicherlich der unerschütterliche Glaube der christlichen Schriftsteller an ihre Sache; er war es, der den Behauptungen und Beweisen der griechischen Apologeten ihre beste Kraft gab. Für den Redner nun ist eine eindrucksvolle Behauptung noch mehr wert, manchmal sogar mehr als ein tiefgründiger Beweis, dem die nötige Beweglichkeit fehlt. Eine unbeirrt vertretene Aussage, die von der Glut innerster Überzeugung ihre Kraft empfängt, wirkt direkt, wirkt als ein Stück Realität, auch wenn sie eines einleuchtenden Beweises entbehrt, der doch so oft nur blasses Abbild der Wirklichkeit bleibt. Nun sahen wir, daß T., wo es nur angeht, nach Beweisen sucht. Öfters aber kann er solche nur vortäuschen und manchmal bleibt es bei der bloßen Behauptung. Daß sie jedesmal ein Maximum von Eindringlichkeit besitzen, ist bei T. selbstverständlich und bestimmt ihren großen Wert[75].

Ap 11, 6 hat T. für den Satz, daß die Göttergehilfen unnütz gewesen seien, außer dem „quod perfecit omnia, imperfectum non potuit esse" nur Behauptungen als Stütze. Aber sie sind bilderreich und wirken: Können sich die Menschen denken, daß es einmal vor Zeiten auf dieser Erde nicht geregnet und gedonnert habe, daß die Blitze, bis sie zuerst aufflammten, just auf Juppiter gewartet hätten? Nein? also! Und T. triumphiert.

Der ganze, rhetorisch wunderbar gezeichnete und ausgenutzte Weissagungsbeweis ist, wie wir sahen, nur Behauptung.

Ap 23 hat T. durch gut geführte Erörterungen den Beweis erbracht, daß Dämonen und Götter ein und dasselbe seien. Mit einem lauten: „sed hactenus verba; iam hinc demonstratio rei ipsius" erweckt er den festen Eindruck, als ob er jetzt sofort einen über alle Zweifel erhabenen Tatbeweis erbringen werde. Er soll bestehen in einem sofort an Ort und Stelle vorgenommenen Exorzismus an einem Besessenen. Seine Forderungen beschränken sich auf ein Minimum: ein beliebiger Christ könne als Beschwörer zugezogen werden; seine Garantien gehen bis zum äußersten: sollte der Beweis nicht gelingen, würde der Christ mit seinem Leben haften. Alles soll dazu helfen, den Eindruck der unbedingten Behauptungen und der lebendig konkreten Darstellung so zu steigern, daß der Hörer glaubt, einen Beweis zu vernehmen, und sicherlich hat T. nicht ganz falsch gerechnet[76].

---

[75] Die einfache Mitteilung der Glaubensinhalte ohne beigefügte Begründung gehört auch hierher. Und diese Art nimmt ja in der frühchristlichen Apologetik einen so breiten Raum ein, daß sie ohne weiteres zu ihren wichtigsten Motiven gerechnet werden muß.

[76] Aus der griechischen apologetischen Literatur des zweiten Jahr-

c) Auf derselben Linie wie die eben besprochene Behauptungstaktik liegt T.s echt rednerische Art, statt theoretischer und philosophischer Erklärung einen leicht eingehenden und anschaulichen Vergleich zu setzen: Bei der operatio der Dämonen (22, 4 f.) im allgemeinen, bei der Erklärung ihrer Aktion gegen die Christen, trotzdem sie sich völlig in der Gewalt derselben befinden, im besondern, bei Erklärung der Zweiheit und Einheit in Gott (21, 12), der Weigerung, den Kaiser Gott zu nennen (34, 3) und sonst an vielen Stellen[77] sind wir dieser Taktik begegnet. Und das steht jedenfalls außer Zweifel: der Eindruck ist bedeutender als bei den viel matteren ‚philosophischen' Bemühungen der Griechen.

d) Aber dieses rhetorische Element kennzeichnet doch nicht den ganzen Tertullian; der Denker geht nicht ganz im Redner unter. Sein Drang nach wirklicher, ernster Erkenntnis, nach sachlichen, ehrlichen Beweisen ist immens. „Es ist stehende Gewohnheit bei ihm, wo er irgend kann, den rationellen Beweis für seine Meinung zu erbringen und auch das, was er positiv beweist, womöglich rationell zu unterbauen. Das ist mehr als bloßes Bestreben, die Gründe zu vermehren. Was er annehmen soll, das muß ihm auch denkbar sein"[78].

III.

1. Wenn man darangeht, T.s Taktik ethisch zu werten, so drängt sich eine Tatsache auf, die gegenüber dem, was wir in Kap. IX und X über die Rolle der Wahrheit und Wahrhaftigkeit in T.s Christentum so nachdrücklich hervorzuheben hatten, in starkem Gegensatz steht, die aber nun, nachdem wir T.s rhetorische Art in ihrer zugespitzten Ausprägung ganz kennen, nicht mehr überraschend kommt: In T.s Gedanken über das Christentum weht manchmal eine geradezu wunderbare, tiefinnerlich große und wahre Empfindung; aber in seinem persönlichen Vorgehen gegen die Heiden ist auf weite Strecken (nicht überall!) davon nichts mehr zu merken; da ist er nur mehr der streitende Apologet, der Advokat, dem alle Mittel recht sind[79].

---

hunderts könnte man als Beispiel eindrucksvoller Behauptungstaktik das erste Buch des Theophilus nennen.

[77] 1 Nat 5 (65, 15—18); 2 Nat 5 (103, 12—15); usw.

[78] K. Holl, Tertullian 274. Es ist klar, daß Holls Urteil vor allem auf die dogmatischen Ausführungen T.s geht. S. auch unten S. 185 f.

[79] Damit ist nicht etwa unter allen Umständen der Vorwurf der Unehrlichkeit gegeben. Für T. werden wir die Abgrenzung weiter unten vornehmen. Den Griechen gegenüber aber sollte man sich doch sehr hüten, einfachhin von Unehrlichkeit zu sprechen. Geffcken hat recht, wenn er sagt, die zur Schau getragene Gelehrsamkeit sei zumeist Handbuchkopie. Aber ist damit

Unter dem gefährlichen Einfluß des alles beherrschenden nächsten Zweckes zeigt sich bei T. eine nicht unerhebliche Menge von Unwahrhaftigkeit, von Sophismen und Übertreibungen, von Mangel an Eingehen auf den Standpunkt der Gegner, die sein Gesamtbild stark belasten.

Ehe ich die einzelnen Punkte näher belege, zunächst einige grundsätzliche Bemerkungen.

Ich habe in der Analyse der verschiedenen apologetischen Motive mit voller Absicht nicht nur die Hauptlinie nachgezeichnet, sondern möglichst auch die weniger wichtigen Linien und Umbiegungen mit eingetragen. Nur so schien es mir möglich, ein lebendiges und adäquates Bild zu erlangen von der ungemein reichen, allerdings auch von starken Unebenheiten belasteten apologetischen Arbeit T.s.

Nun wissen wir bereits, daß nicht alle Details ohne weiteres als Ausdruck der innersten Überzeugung T.s angesehen werden dürfen. Er selbst denkt gar nicht daran, außerhalb des Zusammenhangs der apologetisch-polemischen Arbeit für sie alle einzutreten. Diese Ecken, Kanten, Widersprüche und Mängel verschiedenster Art fallen zum großen Teil auf das Konto der Rhetorik, näherhin des absolut herrschenden nächsten, advokatorischen Zwecks. Der gedankenumbildende Einfluß der Rhetorik ist bei T. ungeheuer groß. Sein Genius ist so vollendet rhetorisch gerichtet, daß es immer wieder die rhetorischen Bedürfnisse sind, die seinen Gedanken die Form geben. Die einzelnen Übersteigerungen, einzelne Anklagen sind einfach zur rhetorischen Figur geworden[80], ein Umstand, der T.s Sophistik und Klopffechterei oft ein weniger ungeheuerliches Aussehen gewinnen läßt, als es ohne das der Fall wäre. Man darf auch hier nie T.s Ziel außer acht lassen: Seine Aufgabe war nicht, Heidentum und Christentum auf ihr gegenseitiges Recht zu untersuchen; sie ging dahin, in dem akuten Kampf, der das Christentum zu vernichten drohte, die Sache des Christentums unbedingt zum Sieg zu führen. Der Zweck heiligt die Mittel nicht, aber er macht sie verständlich.

Und ferner: um nicht ein einseitiges Bild zu gewinnen, darf man nicht vergessen, daß wir in T.s Arbeit nicht nur einmal und nicht nur in nebensächlichen Dingen auf sehr viel Ernst und Streben nach Wahrhaftigkeit stießen. Ich erwähnte eben erst

---

subjektive Unehrlichkeit gegeben? Ist das nicht einfach Mode der Zeit? Wußte damals nicht jeder, was er von dieser gründlichen Wissenschaft zu halten habe? Leute, die ihr Christentum geistig und moralisch mit so außerordentlicher Wärme umfassen, denen es erfahrungsgemäß so bitter ernst war mit ihrer Bereitwilligkeit zum Martyrium, müßten denn doch gegen solche Vorwürfe gesichert sein.

[80] Vgl. Heinze 453 zu Ap 40, 1.

(S. 184 Absatz d) sein stetes Suchen nach Beweisen; ich verweise auf seine Wertschätzung der Tatbeweise, die Wertschätzung der inneren Kraft der Wahrheit, die sich u. a. in dem häufigen Anrufen der ‚natura' und der ‚conscientia' ausprägt, auf die absolut wahre innere Empfindung in wichtigen Punkten, wie z. B. in der Frage der Loyalität gegen den Kaiser, erinnere an die Bewertung der ‚antiphilosophischen' Haltung (Bd. 1, 384 f.) und so manche andere Partien in T.s ausgedehnter Arbeit. Auch in dieser Frage ist eben T.s Art nur durch ein kompliziertes Sowohl-als-auch erschöpfend zu würdigen.

Indes, die beiden Glieder dieser Formel beherrschen nicht gleichverteilt das Feld: eine gewisse Skrupellosigkeit in der Wahl der Mittel herrscht vor. Einen ganz eklatanten Beleg dafür bieten T.s gehässige Verdächtigungen der heidnischen Philosophen, auch der großen und ganz tadellosen. Wohl war er hier von der Überlieferung abhängig. Aber die Art der Benützung zeigt den Geist, der ihn beseelte. Wie färbt er z. B. das Bild des Sokrates nach Belieben bald mehr ins Helle, bald mehr ins Dunkle! Ap 14, 7, wo die Kritik des Sokrates an den Göttern erwähnt wird, ist er Verteidiger der Wahrheit und wird gelobt; 22, 1 wo der Dämon erwähnt wird, der des Sokrates Handeln leitete, ist dieser Dämon „dehortatorium plane a bono", obschon gerade er zu einer der Haupttaten des Sokrates, der Leugnung der Götter, getrieben haben müßte! Ähnlich wird in 1 Nat und Ap 12—15 die Tatsache, daß die heidnischen Autoren die Götter mit menschlichen Leidenschaften zeichnen, ihnen als Irreligiosität zur Last gelegt und den Lesern und Theaterbesuchern derselbe Vorwurf gemacht. In test an 1 wird dieses Element denselben Männern als eine ernste Meinungsäußerung zugute geschrieben, die sie den Beweisen christlicher Apologetik nahebringt, und derentwegen sie von den verstockten Heiden abgelehnt werden.

Ap und idol liegen zeitlich nicht so nahe aneinander (197 und ca. 198—199), daß in der Haltung der Christen bei den Kaiserfesten ein durchgreifender Unterschied sich unmöglich hätte entwickeln können. Wenn nun also T. im Ap — vor heidnischem Auditorium — die Eingezogenheit der Christen über alle Maßen heraushebt und dann idol 15 — vor christlichem Auditorium — ihre Haltung ganz allgemein als zu ausgelassen schilt, so zeigt das, daß T. seine Superlative ohne viel Skrupel je nach Bedürfnis des Apologeten und des Katecheten bald nach rechts, bald nach links zu pressen versteht.

1 Nat 2 (61, 25) sagt T. ausdrücklich, daß ‚plerique' sich weigern, den Gerüchten über die geheimen Verbrechen der

Christen Glauben zu schenken. Zugleich aber behandelt er sie mit einer Ausführlichkeit und einem Interesse, die jene erste Behauptung umstoßen muß.

Man kann gewiß nicht von einem Autor verlangen, daß er in einer Verteidigungsrede auf die Schwächen der von ihm vertretenen Sache besonders aufmerksam macht; und wiederum darf man bekanntermaßen die Lamentationen eines Moralisten nur selten bis zum letzten Glied als gültigen Ausdruck der objektiven Lage gelten lassen. Aber est modus in rebus; T. aber kennt im einen wie im anderen Fall kein Maß.

2. Wir erkannten als grundlegende Einstellung in T.s apologetischer Arbeit u. a. dies, daß er den prinzipiellen Abstand zwischen Christentum und Heidentum scharf erfaßt und deutlich ausprägt. Eine wohltuende Folge davon ist eine weitgehende Rücksicht auf das geringe Verständnis, das die Heiden den spezifisch christlichen Lehren gegenüber haben mußten[81]. Er legt den Heiden nur klug gewählte Ausschnitte vor, bereitet neue Gedanken (Sohn Gottes) umsichtig vor, usw. Während z. B. die apologetischen Schriften den Ausdruck ‚diabolus' vermeiden und nur den auf der Gegenseite rezipierten Namen ‚daemones' bringen, verwerten die an Christen gerichteten ethischen Traktate ohne weiteres auch jenen ersten Titel (z. B. idol 3 [32, 20] und sonst sehr oft). Wichtig ist, daß T. sich den Heiden gegenüber nicht auf die christlichen heiligen Bücher beruft, die bei den Heiden keine Autorität haben, zu denen nur kommt, wer schon Christ ist (test an 1; Ap 5). In der Theorie sagt Justin 1 Ap 32 u. 38 dasselbe; in der Praxis tut er das Gegenteil. Ap 8 vergißt T. nicht darauf aufmerksam zu machen, daß er den Begriff ‚ewiges Leben' nur hypothetisch einführt: credite interim.

Aber dieses Entgegenkommen, bzw. dieses verständnisvolle Eingehen auf den Standpunkt der Gegner verschwindet sofort, wenn es für T. keinen Vorteil mehr bietet; es fehlt ziemlich vollständig, sobald es sich um die Kritik am Heidentum handelt oder um die Polemik gegen die antichristlichen heidnischen Anwürfe. Es fehlt zunächst, weil es fehlen mußte: Es konnte nicht T.s Aufgabe sein, den Heiden vollständig auf ihren eigenen Boden zu

---

[81] Im Ap vermisse ich diese Rücksicht zweimal: 22, 4 ‚sic malitia spiritalis a primordio auspicata est in hominis exitium' soll doch wohl auf die Versuchung der Stammeltern im Paradies hinweisen. Der Apologet aber setzt hier (noch bei so starker Andeutung) die Kenntnis vom biblischen Sündenfall einfach voraus. — 48, 7 ist von der Urschöpfung durch den Heiligen Geist, Gestalter aller Dinge, die Rede; das konnten die Heiden nicht verstehen, sondern es nur auf den in 21, 10 Schl. erwähnten „spiritus permeator universitatis" des Cleanthes beziehen.

folgen und ihre Ansichten ganz von innen heraus zu verstehen und diese Eigenart voll in seine Rechnung einzustellen. Das gilt auch dort, wo er mit seinen Beweisen tiefer dringen, wo er nicht nur den Gegner niederringen will. Auch dort wäre es Torheit gewesen, sich ganz auf den Boden der Gegner zu stellen. Die Stellungen des Heidentums waren z. T. innerlich so hohl und unwahr, so „empörend rückständig" (H a r n a c k) geworden, daß es sich von selbst verstand, daß der Apologet diese zwar tatsächlich bestehenden und von den Heiden gehaltenen, aber innerlich nicht mehr zu rechtfertigenden Positionen nicht irgendwie verstehend gelten ließ, sondern daß er sie von seinen höheren, geläuterten Anschauungen aus ohne langes Zaudern scharf verurteilte. Daß er beim Kampf um das Existenzrecht den Rechtsstreit auf den Boden der ungeschriebenen, inneren Gerechtigkeit zu stellen versucht, habe ich oben im ersten Kapitel gerechtfertigt; daß die Götterkritik mit den geläuterten Gottesvorstellungen operiert, die z. B. Gott und Welt und auch Gott und Seele absolut trennen (s. H e i n z e 345), ist selbstverständlich. Das Gleiche gilt von der Polemik gegen die heidnische Unsittlichkeit. Der Apologet tut damit nichts anderes, als was das Christentum in so weitem Maße überall getan: es verdrängte den Irrtum und setzte innere Wahrheit an die Stelle. Allein, die Schärfe wird oft überspannt und die Waffen werden zu rücksichtslos gebraucht. Wohl kennt T. auch hier ein gewisses Eingehen auf die Eigenart der Gegner, aber mit geringen Ausnahmen[82] nur, wenn er daraus für sich Vorteil zu gewinnen weiß. Er erinnert sich mit unfehlbarer Sicherheit stets an der richtigen Stelle alles dessen, was in irgendeiner Frage seine Stellung stärken kann, und ebenso sicher weiß er stets alle Unwahrscheinlichkeiten in der gegnerischen Position bloßzulegen. Um das zu können, wählt er unter den verschiedenen Fassungen der bekämpften Theorie stets eine ganz genau umgrenzte, ihm möglichst günstige aus.

Ap 42 (43), in der Antwort auf die Beschwerde der Gegner, die Christen seien im privaten Leben eine Benachteiligung für die Heiden, gäben ihnen nichts zu verdienen, stellt T. sich ganz auf den Krämerstandpunkt der Gegner, und das gesamte Privatleben wird unter demselben finanziellen Gesichtspunkt behandelt, der auch die Anklage bezeichnet. Der echte Advokat!

Wenn die Gegner, nachdem sie in der Forderung des Götteropfers als solchem unterlegen sind, als zweite Hauptforderung das Opfer für

[82] Bei T. ist die Stimmung so, daß es schon wohltuend wirkt, wenn einmal der Standpunkt der Gegner mit einer gewissen objektiven Ausführlichkeit, ohne verletzende und verdächtigende Zwischenbemerkungen zur Darstellung kommt, wie es 2 Nat 5 (102 f.) am Eingang des Kap. über einige Gründe für die Auffassung der Elemente als Götter der Fall ist.

den Kaiser verlangen, dürfte ihnen der Apologet, wie schon gesagt, ruhig mit seiner Bemerkung aus 10, 1 antworten: wenn die Götteropfer an und für sich unerlaubt sind, wenn es überhaupt keine Götter gibt, dann sind auch Opfer für den Kaiser unerlaubt und Unsinn. Daß er das nicht tut, sondern den Heiden, von denen viele als Ungläubige doch für die Kaiser opferten, von anderer, neuer Seite her antwortet, bedeutet gleichfalls ein Eingehen auf die Art gegnerischen Denkens. Natürlich weiß er wiederum recht wohl, warum er das tut.

Heinze 440 macht darauf aufmerksam, daß T. in Ap 34 „das einzige Mal" (?; denn vgl. 10, 10; 21, 22), „wo er die Apotheose der verstorbenen Kaiser erwähnt, sich ihrer als Argument gegen die Vergöttlichung des lebenden bedient". Die Art ist an dieser Stelle um so bemerkenswerter, als T. gerade vorher sich so ganz wenig auf den Standpunkt der Gegner gestellt hat, und den absoluten Wesensunterschied, der Gottheit und Geschöpf trennt, im letzten Satz von 34, 2 zur unausgesprochenen Grundlage seiner Gedanken gemacht hat.

Genau wie im letzten Sätzchen Ap 34 geht T. auch 35, 13 für einen Augenblick auf den Standpunkt der Gegner ein und betrachtet den Kaiser als ‚dominus', aber nur, um auch hier wieder den Gegnern daraus einen Strick zu drehen: denn die angeführte ‚curiositas' bei den ‚haruspices' usw. kann nur eine feindselige sein.

Wenn das Apollo-Orakel den götterleugnenden Sokrates lobt, dann wird es anerkannt (1 Nat 4 [64, 8—11]); und wenn der heidnischen Gegenwart bewiesen werden soll, daß sie unsäglich tief heruntergekommen sei, so lobt der grimmige Heidenhasser selbst noch die außer Übung gekommenen alten Bestimmungen über die Götterverehrung (Ap 6, 7).

Über das nur taktische Eingehen auf den Standpunkt der Gegner in der nur konstatierenden hypothetischen Retorsionstaktik sind wir unterrichtet.

Daneben nun finden sich Stellen, die eine starke und bewußte Verkennung der gegnerischen Positionen enthalten: Wie frivol ist doch die Auslegung der Altarinschrift ‚ignotis deis' in 2 Nat 9 (111, 5 ff.), des ‚genus tertium'-Vorwurfs! Wie unverfroren sophistisch setzt T. Ap 25, 13 die ‚Größe' Roms, die seine Gegner als Resultat ihrer „diligentissima religiositas" hinstellen, gleich mit jenem Anfang der Größe, da Rom erst über einige Städte herrschte! 25, 17, wo „die Götter als Einheit gefaßt" sind, wird das, „was die Gegner selbstverständlich nur von der römischen Religion behaupteten, auf die ‚Religion' im allgemeinen bezogen" (Heinze 424 f.). Die wahren Lehren der Euhemeristen sprechen nicht von der in T.s Kritik (Ap 11) vorausgesetzten materiellen Verwandlung des Menschen in einen Gott. Sie sprechen auch nicht, wie T. 11, 7 selber zugibt, davon, daß die Götter Regen, Blitz, Donner, die Früchte . . . selber schicken oder machen.

Schwerer, viel schwerer als die Verkennung der heidnischen Gedanken in den angeführten Einzelfällen, wiegt eine gewisse falsch orientierte allgemeine Einstellung zum Heidentum, die auch nicht den geringsten guten Willen aufbringt, um dem

Heidentum und seinen Vertretern gerecht zu werden. T. ist hier mit Tatian der Vertreter der grobkörnigsten Tagespolemik. Das feine Gefühl für die Schwierigkeit, die Wahrheit wirklich zu erlangen, das Solidaritätsgefühl mit allem, was Menschenantlitz trug, auch ehe die veritas christiana die Welt erleuchtete, Eigenschaften, die Justin in manchem seiner unbeholfenen Kapitel so sympathisch und groß erscheinen lassen, fehlen dem Rhetor, Kasuisten und Rigoristen T. vollkommen. Wie er in seinen ethischen Traktaten für Schwierigkeiten, die sich beim besten Willen im Glaubens- und Sittenleben den Katechumenen und Christen reichlich aufdrängen mußten, nur ganz selten und auch dann nur ganz schwaches Verständnis aufbringt, so rücksichtslos scharf und unbarmherzig und oft ungerecht lautet sein Verdikt über alles, was heidnisch heißt.

3. Diese Verkennung des gegnerischen Gedankens zusammen mit der oben besprochenen übertriebenen Konsequenzmacherei und dem Streben, um jeden Preis alles zu widerlegen, mußte notwendigerweise häufiger zu gesuchten und innerlich nicht berechtigten Darlegungen, oder gar zu einer durch und durch sophistischen Beweisart führen. Tatsächlich ist T. dieser Gefahr sehr oft unterlegen. Spitzfindigkeiten, die nur durch eine geschickt arbeitende Rhetorik äußerlich Halt und Festigkeit gewinnen, finden sich in Menge. Zwar dünkt sich T. davon absolut frei und macht seinerseits den Gegnern den Vorwurf der Sophisterei[83], aber nur allzu oft setzt er sich über einen so vernünftigen Grundsatz, wie er ihn De fuga 13[84] aufstellt, hinweg; und da er sich selbst gelegentlich gegen den Vorwurf, Spitzfindigkeiten vorzutragen, wehrt[85], wird man diese schwache Seite seiner Arbeit schon damals nicht übersehen haben.

Sophismus ist es unbedingt, wenn T., um einzelne Lehren einzelner Schulen zu widerlegen, einen Widerspruch zwischen dieser und der Voraussetzung einer andern Schule nachweist. Wenn gemäß 2 Nat 3 (98, 15—19) „quidam" (Z. 17) dafür halten, die Elemente, die sie entstehen lassen, seien ewig und darum Götter, so geht es doch nicht an, diese „quidam" mit der Erklärung der Stoiker, eine solche Generation sei unmöglich, abzutun.

Oder 1 Nat 19 (91, 12—16): hier konnten viele Heiden gegenüber dem Hinweis auf die Seelenwanderungslehre in „euren Schriften" (91, 14), den T. zur Verteidigung der Auferstehungslehre heranzieht, antworten, damit hätten sie nichts zu tun.

Auch daß T. 1 Nat 8 (72, 1—3) sich nicht scheut, aus dem Ammenmärchen des Psammetich, das doch von seinen Gegnern sicher nicht

[83] Vgl. idol 18 (52, 8—13); Scorp 11 (170, 26—171, 1).

[84] Oe 488: Omnium iam nunc domini sententiarum suae sunt et causae et regulae. Termini non in infinitum nec ad omnia spectant.

[85] Spect 4 (6, 1): Ne quis argutari nos putet ...

als Glaubensartikel betrachtet wurde, ein ganz allgemeines Urteil über ihre Anschauungen abzuleiten, zeigt die Skrupellosigkeit seiner Mittel und gehört auch hierher.

1 Nat 5 (65, 23—27): Wenn die Heiden aus dem Benehmen unenthaltsamer und harter Christen den Schluß ziehen: da seht, wie sie sind, die sich tugendhaft n e n n e n, so macht T. daraus „testimonium redditis non esse tales christianos, dum cur tales sint qui dicuntur christiani retorquetis". Das ist natürlich neben dem berechtigten Kern ein starkes Stück Sophistik.

Die Auspressung von Beweisen oder manchmal auch das allzu leichtfertige Schlußfolgern aus den Seelenzeugnissen steckt voll von Sophistik; besonders das 4. Kapitel test an, das aus gelegentlichen, nichtssagenden oder ganz falsch gedeuteten Aussprüchen auf die Fortdauer nach dem Tode und die Auferstehung schließen will. Vgl. ebd. Kap. 5 (141, 7 ff.) die Zurückweisung des Einwandes, die Seelenzeugnisse seien vielleicht durch äußeren Einfluß allmählich entstanden, wo alles oberflächlichstes Gerede ist, das den Kernpunkt gar nicht streift.

1 Nat 3 (62, 26; 63, 3 ff.) und Ap 3, 5 ist die Kritik der Namensverurteilung aus dem ‚v o c a b u l u m' Christ doch auch nur Spiegelfechterei (zur Einschränkung dieses Urteils s. Bd. 1, 67 f.). Manchmal, wie 2 Nat 2 (97, 12—17), ist die mit Händen greifbare Sophistik nicht einmal wie sonst bei T. irgendwie interessant und leicht bewegt, sondern schwerfällig, ohne Feuer und Eindrucksfähigkeit!

Solche und viele ähnliche Stellen[86] zeigen T. als echten, wenn auch noch so glänzenden Klopffechter, dem der äußere rhetorische Sieg, das buntschillernde Formgewand seiner Arbeit doch manchmal allzuviel bedeutet. Indes: diese sophistischen Elemente beziehen sich vorzugsweise auf kleinere, im Kampf angestrebte Gelegenheitsziele und gelegentlich verwertete Mittel. In p r i n z i p i e l l e n Fragen treten sie bei T., soweit die apologetischen Schriften in Betracht kommen, kaum in die Erscheinung.

Dagegen sind wiederum die überspannten rigoristischen Forderungen der ethisch-praktischen Traktate nur allzuoft von Argumentationen getragen, die jedes vernünftige Maßhalten vermissen lassen. Man braucht nur an die ‚Beweise' zu denken, durch die in cor 2 das Bekränzen des Kopfes verboten wird. Wenn dort[87] der Grundsatz aufgestellt wird, nur das sei erlaubt, was

[86] Dazu gehört aber nicht Ap 2, 6 ff., wo T.s ‚inquirendi' durchaus denselben Sinn hat, wie das ‚conquirendi' des Trajanreskriptes. Gemäß 2, 8, wo zu diesem ‚inquirendi' als Gegensatz ‚oblatos' steht, ist es sicher, daß T. hier nicht, wie G e f f c k e n, Apologeten 284 will, eine Verdrehung und Verstümmelung angebracht hat. Die Betonung liegt in 2, 6 auf ‚inquisitionem', nicht auf ‚prohibitam'.

[87] Oe 420. Vgl. Prax 26 (278, 10) den Beweis, daß der Heilige Geist ein göttliches Wesen ist: Was aus einem andern hervorgeht, das k a n n von derselben Beschaffenheit sein wie das andere, aus dem es hervorgeht. Nun ist der Heilige Geist eine Emanation Gottes, also i s t er ein göttliches Wesen.

nicht verboten wird, oder ebendort die ‚Naturwidrigkeit' des Kränzetragens daraus bewiesen wird, „daß doch der Kopf . . . die Blumen weder sehen noch riechen kann", so ist ein gesundes Empfinden solchen Verstiegenheiten gegenüber machtlos; und mit welch umständlichem Apparat wird solch ein ‚Beweis' in Szene gesetzt! Auch in spect finden sich, und zwar mitten in streng geschlossener Beweisführung, eigentümlich einseitige Deduktionen, die uns ganz fremd anmuten, die ohne Zweck ihre überscharfe Pointe zur Schau tragen. Man kann sagen, daß derartige Einzelheiten einem ursprünglich rhetorischen Bedürfnis entsprungen sind, dem Bestreben, an das Ende oder auch in den Fluß einer Gedankenreihe einen scharf zusammenfassenden, frappierenden, verblüffenden Satz zu stellen, ein Bestreben, das aber durch lange Übung und zu häufige Anwendung zur Manier wurde[88].

Mit dieser Tendenz hängt schließlich die häufige gewollt paradoxe Ausdrucksweise T.s zusammen, die so oft mißverstanden wurde, die beispielsweise zur falschen Charakterisierung T.s durch das ‚credo quia absurdum' geführt hat[89]. Das Wesen des ernst gemeinten Paradoxons, eine tiefe Wahrheit durch scheinbar sich widersprechende Deutungen aufleuchten zu lassen, ist dabei gründlich mißverstanden worden[90].

4. In diesen verschiedenen Punkten läßt sich ohne Mühe der gleiche spiritus rector feststellen: der absolut herrschende nächste Zweck.

Die beste Taktik ist die, welche mit einem Minimum an Energie ein Maximum von Erfolg erreicht. Hier ist T. zum absoluten Meister geworden. In seinem Apologeticum steht trotz aller rhetorischen Amplifikation kein Satz, der nicht mit imponierender Zielsicherheit auf einen bestimmten Zweck hin wollte, keine überflüssige ‚Mitteilung', wie sie bei den Griechen die Arbeit belasten. Ein unheimlich treffsicherer Fechter ist T., jeder Satz ein Fleuretstich von präzisestem Ansatz.

Die Art ist der wissenschaftlichen Beweisführung nicht günstig. Aber T. wollte ja auch keine, oder sagen wir vorsichtig,

[88] Vgl. spect 2 (2, 19 f.). An die wahre Beobachtung, daß schließlich mehr Leute dem Christentum fernbleiben aus Furcht, sie müßten ihre Vergnügen dran geben, als aus Furcht, sie müßten ihr Leben daran setzen, knüpft er den in seiner Allgemeinheit sonderbaren Satz: nam mortem etiam stultus ut debitam non extimescit.

[89] De carne Christi (Oe 2, 433); vgl. auch bapt 2: nonne mirandum est lavacro dilui mortem? Atqui eo magis credendum, si, quia mirandum, non creditur. Qualia enim decet esse opera divina nisi super omnem admirationem? Vgl. Ap 17, 2 f.

[90] Vgl. dazu oben Bd. 1, 352 und Stimmen der Zeit 1922.

nicht nur gedanklich präzise Beweise liefern. Das Christentum stand als ein gewisses Ganzes, ein Lebendiges vor den Heiden, war ihnen bekannt und unbekannt zugleich. Die Kenntnis stammte nicht aus genauer Einzelkenntnis der Lehre und Disziplin, sondern vielmehr aus jenem Eindruck, den aus tausendfältiger, mehr oder weniger zufälligen Berührung das tägliche Leben schafft. An dieser zugleich bekannten und unbekannten Größe waren gewisse Punkte, die den Widerspruch der Heiden reizten und Gegenwirkungen bei ihnen auslösten. Ob das Punkte waren, die den Kern der Sache trafen oder nicht, darauf kam es nicht in erster Linie an. Die Hauptsache war, daß der Stein des Anstoßes weggeräumt, die Gegenwirkung aufgehalten wurde. Darnach handelt T. zunächst.

Aber seine Fechter- und Kämpfernatur verlangt noch anderes, will Sieg an jedem Punkt; sein Temperament kann eine auch nur momentane Niederlage nicht vertragen. Die schnell gesprochene Rede läßt keine Nachprüfung zu. So wird jeder einzelne Punkt zu seiner Zeit zur Hauptsache, und oft stehen die Mittel, die Behauptungen, die Beweise verschiedener Punkte infolge dieses Einflusses untereinander in Widerspruch[91].

Die Zahl der Einzelbelege ist hier Legion und wir kennen bereits einen nicht unerheblichen Teil davon. Schon die verschiedenen oben erwähnten Punkte, wo T. gelegentlich auf einzelne Gedanken der Gegner entgegen seiner sonstigen Haltung lobend oder verständnisvoll eingeht, zeigen unverkennbar die Herrschaft des nächsten Zweckes (vgl. z. B. Ap 6 ganz).

Die zur Götterkritik benutzte Abstammung und Beheimatung, der Lokalpatriotismus usw. der römischen Götter wird Ap 25, 3 ruhig im Sinne der Gegner angenommen, um zu beweisen, daß diese importierten Götter doch nicht eher ihnen als ihrem Vaterland geholfen haben würden. — Wenn die Christen Sonntag feiern, ist das „laetitia", tun es die Heiden, ist es „otium" (Ap 16, 11). — Ap 9, 5 wird energisch die Menschenwürde auch für die ‚bestiarii' verlangt; 42, 5 hat er nur ein verachtendes Herabschauen auf diese ‚massa'. — Die apologetischen Schriften enthalten nicht einen Satz wie den aus De anima: Seneca saepe noster.

Auch in T.s absolutester Rücksichtslosigkeit in der Besprechung geschlechtlicher Vergehen sehe ich nicht nur die psychologische Wahrheit, daß wahre Reinheit offene Sprache vertragen kann. In T. herrscht, wenn er von geschlechtlichen Defekten der Gegner spricht, nicht minder als sonst eine wahre Gier, den Gegner zu vernichten. Und dazu ist ihm nichts zu derb.

Um in rein konstatierender Retorsion den Vorwurf, daß die Christen sich ‚obstinatio' zuschulden kommen ließen, von sich abzuwenden, zeigt T. 1 Nat 18 (90, 20; 91, 5), daß nicht nur die alten Römer, sondern auch die jetzigen Mut und Todesverachtung hätten (man

[91] Die Gedanken umdeutende, färbende Zweckherrschaft macht sich übrigens (erklärlicher Weise) in Nat bei weitem nicht so bemerkbar wie im Ap.

merke auf die gebrauchten starken Ausdrücke!). Wie hätte er ihre Feigheit ausgemalt, wenn das zu seinem Zwecke hätte dienen können! Oder zweifelt jemand daran, daß T. Ap 9, 6, wenn es seinen Absichten mehr gedient hätte, gerade so fest behauptet hätte, der Unterschied zwischen gewöhnlichem und sakralem Mord sei sehr groß und wesentlich, statt daß er nun behauptet, es bestehe überhaupt kein Unterschied, eine Auffassung, die er selber durch die Darstellung der christlichen Vergehen als Ritualverbrechen schon von vornherein abgelehnt hat (Bd. 1, 81)?

Ap 8, 2 heißt es, die den Christen vorgeworfenen Schandtaten stellten etwas so Unerhörtes, Unglaubliches dar, daß man behaupten könne, die Heiden könnten das nicht einmal glauben, jedenfalls nicht wollen, und wenn sie es wollten, doch nicht tun! Und schon 9, 1 steht dann: quo magis refutaverim, a vobis fieri ostendam ... per quod forsitan et de nobis credidistis! Da sind jene Schandtaten auf einmal glaublich, ausführbar, sogar etwas Alltägliches geworden!

Wenn T. Ap 46, 11 sagt: Democritus ... „incontinentiam emendatione profitetur", so soll gerade das, was am Christentum so oft und mit entscheidender Bedeutung (Ap 50!) als Vorzug gepriesen wird (die sittliche Verbesserung des Menschen), am Heiden ausschließlich den verwerflichen Ausgangspunkt zeigen: die Schlechtigkeit.

Auf die auffallend verschiedene Einschätzung des Religions- und Majestätsverbrechens in Ap 10, 1 und 28, 1 habe ich schon hingewiesen. Dort steht das Religionsverbrechen zur Verhandlung: also wird es so dargestellt, als ob die zweite Anklage ganz an der ersten hänge und somit schon erledigt werde, wenn die erste beantwortet ist. Hier (28, 1) steht das Majestätsverbrechen als Anklage: er drückt also die Bedeutung des Religionsverbrechens stark herab und stellt sich so, als ob alles an der Anklage auf Majestätsverbrechen hange [92].

Das Corpus des Kap. 5 Scap soll einen neuen Beweggrund, die Verfolgung einzustellen, bringen. Mit diesem Zweck steht nun die unnötige Herauskehrung der Begeisterung für das Martyrium, wie sie am Anfang des Kapitels steht, im Widerspruch. Die Erklärung liefert jener Zweck des Kapitels. T. muß nämlich das Hauptmotiv so stark wie möglich machen; das wird erreicht, wenn die Zahl der zu tötenden Christen möglichst groß erscheint; diese große Zahl wird erreicht, wenn alle Christen sich freiwillig melden; diese hat zur Voraussetzung die Begeisterung für das Martyrium: daher die Einleitungsfanfare: Crudelitas vestra gloria est nostra.

Auch ein Vergleich der ethisch praktischen Traktate mit den apologetischen Schriften zeigt den Zweck als spiritus rector. Man braucht nur, wie Heinze 441 Anm. 1 es tut, die Behauptung aus Ap 35, 4, die Heiden sähen in der ungenügend mitgemachten äußern Feier der Kaiserfeste, z. B. in den nicht geschmückten und illuminierten Türen, einen Ausdruck der Reichsfeindschaft, zu vergleichen mit idol 15, wo er selbst sich über eine zu starke Beteiligung der Christen an den Kaiserfesten beklagt, um sofort mit Händen zu greifen, wie der Zweck am Werk ist und übertreibt. — Cor 11 verwirft er den Soldatendienst, den er Ap 37 und 42 gutgeheißen hat.

T. gibt sehr selten zu, daß es auch sittlich nicht vollkommene

[92] Vgl. noch Ap 32, 1; 41, 5; 42, 1 ff. mit 41, 5; 31, 2 erklärt sich die mutige Offenheit daraus, daß er die Feindesliebe der Christen hervorhebt.

Christen gebe (vgl. oben Bd. 1, 26 u. ö.). Aber gerade an diesem Punkt kann man den Einfluß der apologetischen Einstellung auf T.s Äußerung mit Händen greifen: man braucht nur einmal neben dem Ap die verschiedenen katechetischen Schriften daraufhin sich anzusehen. Man wird dann auch der beinahe ungeheuren Tragweite dieses Faktors für T.s Geistesarbeit inne werden. Die Wirkung mußte um so größer sein, je mehr der Rhetor T. es leider liebte, stets das Extrem zu formulieren und die Gegensätze bis zum Zerreißen auseinanderzutreiben.

Auch innerhalb der ethisch-praktischen Traktate selbst finden sich solche vom Zweck geforderten Selbstwidersprüche. Man lese De idol! Die Art T.s, den jeweiligen Punkt als den wichtigsten, den jeweiligen Fehler als den verdammungswürdigsten hinzustellen, tritt hier deutlich — und komisch — zutage: Kap. 3 ist jede Verehrung jedes Idols ein großes Vergehen; Kap. 4 ist das Verfertigen von Götterbildern ohne Verehrung ein noch größeres Verbrechen als die Verehrung selbst; Kap. 8 sind die Verfertigung von Baldachinen, von Blattgold, die Herstellung von Tempeln „sogar noch wichtiger, weil sie das Bild nicht bloß herstellen, sondern ihm Würde geben"; Kap. 11 wird der Verkauf von Weihrauch als das eigentlich Allerschlimmste hingestellt, da es wohl Idolatrie ohne Idole, aber nicht ohne Weihrauch gebe.

Leider bleibt es nicht bei derartigen Widersprüchen, die man vielleicht taktische nennen kann; die Auffassung über den Gegenstand selbst wechselt: den Verteidigern der zweiten Ehe gegenüber (De monog. 1 u. 2) ist die Ehe einfachhin eine „Schmach, ein Schmutz" (vgl. exhort cast). Gegenüber dem Verwerfer der Ehe überhaupt (1 Marc 29) nennt er sie „Gottesordnung", „feierlichen Gottesdienst der Geschlechter" (vgl. Ad uxorem). So oft wird den Heiden das Alte allgemein als wertvoller als das Neue zugegeben, aber bapt 13 (212, 24 f.) steht das Gegenteil: in omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent. Widersprüche dieser Art in der Bewertung der Beweismethoden finden sich bei ihm außerordentlich häufig. Wie so manche Widersprüche im Ap sind auch diese nicht immer tragisch zu nehmen, da sie öfter lediglich rhetorischer Bewegung entspringen. T.s Rhetorik ist eben nicht nur raffiniert, sondern auch derb, nicht fein. Sie will einfach den Sieg, einerlei mit welchen Mitteln. Immerhin bleibt als Gesamteindruck ein gewisses unsicheres Gefühl T.s Behauptungen gegenüber, ein nicht leicht zu tilgendes und berechtigtes Mißtrauen in seinen guten Glauben hic et nunc.

Der gewisse innere Zwang, der T. beherrscht, und der es ihm tatsächlich unmöglich macht, „die Dinge schlicht und einfach zu entwickeln"[93], verbunden mit einer raffinierten Berechnung und der außerordentlich konzentrierten Denkweise, die das volle Ausschöpfen seiner Gedanken oft erschwert, führt dazu, daß häufig

[93] Geffcken, Kynika 117. De pallio.

mehrere Zwecke zugleich angestrebt werden. Dem unmittelbar gegebenen Sinn eines Gedankens gibt T. durch den neuen Zusammenhang, in dem er ihn verwertet, eine neue Bedeutung; dem Materialobjekt fügt er ein neues Formalobjekt hinzu.

Die doppelte Rolle[94], die in dieser Beziehung der Behandlung der ‚facinora occulta" im Ap zugewiesen ist, haben wir zur Genüge kennen gelernt. Wie Verteidigung, Retorsion und Angriff dauernd sich kreuzen, lehrt jede Lektüre des Ap. Man vgl. das schon oft angezogene Kapitel 35 des Ap. Gemäß dem Zusammenhang, in dem das Kapitel steht, und der ausdrücklichen Angabe 35, 1 will es zeigen, daß die geforderte Kaiserverehrung eine minderwertige ist. Tatsächlich aber liegt der Hauptzweck fraglos in der Ausmalung der sittlichen Minderwertigkeit der Heiden einerseits und des Kontrastes, den dazu die christliche Haltung bildet, anderseits. Die Auseinandersetzung wird mit großer Geschicklichkeit vom politischen auf das allgemein sittliche Gebiet hinübergespielt. Berücksichtigt man nun das Kapitel 35 als Vorbereitung zu dem in den folgenden Kapiteln ausschließlich behandelten Thema ‚Christen und heidnische Gesellschaft', so gewinnt es eine weitere Bedeutung innerhalb T.s Plan. Der Vorwurf ‚hostis publicus', der im Sinne von ‚Gegner der öffentlichen Ordnung' noch bequem einen Anknüpfungspunkt an politische Vergehen bot, wird erweitert zu ‚hostes generis humani' (Ap 37, 8. 10). Der Gedanke fließt aus 35 ruhig durch 36 nach 37 ff. hinüber. Der nötige kleine Wechsel wird in 36 vollzogen, wo die Norm ‚dem Kaiser nichts Böses tun, weil niemandem, und niemandem genau wie dem Kaiser' herausgestellt wird.

5. Durch die positiven Mitteilungen über das Christentum, die alle Apologeten des zweiten Jahrhunderts bieten, entgehen sie der Gefahr, nur Polemik, die im Grunde so unfruchtbar ist, zu bieten. Aber ebenso sicher ist, daß trotzdem ihre Arbeit mehr Polemik als Apologetik war. Die Griechen bieten Einzelwiderlegungen, weil sie zu einer einheitlich großzügigen Gegenaktion nicht fähig waren. T. läßt größere Gesichtspunkte mehr zu ihrem Rechte kommen, allein seine Rhetoreninstinkte und vielleicht die Gewohnheit der forensischen Praxis lassen gerade ihn die polemische Einzelabrechnung bewußt betonen. Nach ihm bildet der bemerkenswerte Versuch im Plädoyer des Caecilius, sich in die Gesamtauffassung der Heiden hineinzudenken, eine erste Etappe auf dem Wege zu großzügigerer Auseinandersetzung mit dem Gegner. Die Arbeit des Irenäus, der „als Erster den Fehler aller früheren apologetisch-polemischen Literatur vermeidet" und nicht mehr in dem ewigen Herumstreiten um einzelne Irrtümer stecken bleibt[95], hat auf T. leider nicht gewirkt. In noch weit höherem Maße als Irenäus hätten Josephus und besonders Philo zu einer

[94] (1.) Widerlegung; (2.) Kritik am praktischen Vorgehen des Staates, der sich diese Verdächtigungen zu eigen gemacht hat.

[95] A. Jülicher in Kultur der Gegenwart I, IV, 1, 110.

großzügigeren und wissenschaftlicheren Auseinandersetzung hinleiten können, die dem Spott über gewisse Eigentümlichkeiten der jüdischen Religion „ein ideales Gesamtbild der mosaischen Gesetzgebung gegenübersetzen", wobei sogar Josephus auf die vorgebrachten anstößigen Punkte nicht eingeht[96].

IV.

1. Dieses Nachspüren der Arbeit T.s bis in ihre Einzelheiten hinein hat uns die Art, wie T. arbeitet, und auch das, was ihn darin leitet, zur ziemlichen Klarheit gebracht. T.s Arbeit läßt sich nach ihrer eigentümlichen Färbung definieren als Produkt eines heißblütigen und genialen Temperaments, das in der forensischen Rede den adäquatesten Ausdruck für seine Gedanken und Empfindungen gefunden hat. In diesem Doppelbegriff liegen alle Eigentümlichkeiten, die wir an T.s Arbeit konstatierten, grundgelegt.

Hier liegt auch, wozu ich früher Gesagtes (Kap. V und oben S. 129) ergänzend, noch Einiges anmerken möchte, seine weitgehende Rücksichtslosigkeit, der Mangel an einer ‚captatio benevolentiae' begründet. Die Sache ist für T. selbstverständlich; außer etwa der sehr geschickt verdeckten captatio, die in dem Eingangsmotto zum Ap ‚ne ignorata damnetur veritas' liegen kann (s. oben 122 f.), der notierten, sehr wichtigen Rücksicht auf den regierenden Kaiser (30, 1; 33, 3), und dem ganz bestimmten und bedeutungsvollen Fall des Ad Scap, kennt T. Derartiges nicht. Er packt die Gegner nicht nur offen, sondern auch derartig rücksichtslos an, ihre Person, ihre Sitten, ihre Religion, ihr ganzes Denken, ihr ganzes Staats- und Privatleben, daß er eher die Adressaten gegen sich aufbringen mußte. Er steht darin in vollem Gegensatz zu Athenagoras, der im Ton nicht nur urbaner, sondern den Kaisern gegenüber sogar überdevot ist[97].

T.s ungezügelter Ungestüm wird so recht klar, wenn man seine ‚vor Gericht gesprochene' Apologie beispielsweise mit einer Verteidigung vergleicht, wie sie Sokrates in Athen für sich gehalten hat. Die überlegene *ἀταραξία*, animi aequitas (Ap 38, 5; spect 28 u. ö), die mit einem ironischen Lächeln scheinbar uninteressiert die Fäden lenkt, diese ‚patientia', von der jeder Ungestüm und jedes Fieber so ganz abgefallen sind, dieses feine, besonnene Denken und Empfinden, das über der Sache steht, all das fehlt T. vollständig. Selbst wenn er manchmal sich so geben will, als sei er über die Sache erhaben, merkt man unter der

[96] Schürer 3, 552.

[97] Vgl. Athenagoras, Suppl 1 u. 2 häufig; 6 (124, 16 ff.!!); 7 Schl.; 9 gegen Anf.; 10; 11 Mitte; 17 Anf. 18; 23 f.; 31; 37 Anf. Kap. 30 (Ge 149, 26 f.) wird die Päderastie mit Antinoos zu *φιλανθρωπία τῶν ὑμετέρων προγόνων πρὸς τοὺς ὑπηκόους*!

gleichgültigen Maske den bissigen Unwillen, der nur des Zweckes wegen nach außen hin nicht hervortreten darf. (Man vgl. 49, 5 mit dem vorhergehenden Satz!) Wohl liegt darin eine souveräne Überlegenheit T.s über die kläffende Menge, aber der Blick geht doch noch nicht weit und hoch über seine Ankläger hinweg, sondern bleibt bissig auf die Meute geheftet: Oft ist nicht die Anklage sein Angriffsziel, sondern die Ankläger.

Wenn man nach einer Gestalt sucht, die uns T.s Art weiter verdeutlichen würde, so könnte man — man erschrecke nicht! — an Paulus denken. Bei beiden starken Persönlichkeiten scheint der psychologische Vorgang, der die Kräfte in Bewegung setzt und das Leben und das Werk gestaltet, weitgehende Ähnlichkeiten aufzuweisen. Beide das Neue derart ungestüm erfassend, ihm so sehr eine unbedingte Überlegenheit zugestehend, daß alles Andere daneben jeden selbständigen Wert verlieren muß. Ich brauche nicht erst zu betonen, wie ungeheuer weit T. geistig, ethisch und religiös hinter Paulus zurückbleibt, und welch tiefgehende Unterschiede inhaltlich die Theologie des einen vom andern trennen.

2. Ein Element bleibt noch nachzutragen, um das Bild von T.s Arbeit abzuschließen, seine stete, berechnete Berücksichtigung und Ausnützung des römischen Milieus.

Die Berücksichtigung des römischen Geistes der tatsächlichen Gewalt, der Versuch, dem Staat auf juristischen Boden zu folgen und von dort aus die Kritik zu versuchen, die Nutzbarmachung von konkreten, allgemein anerkannten Grundsätzen der politischen und religiösen Freiheit, die Einkleidung des Ganzen in die Form der Gerichtsrede und ihre juristische Aufmachung gehören hierher.

Dazu treten noch eine Reihe von kleineren Zügen; seine ganze Anschauungsweise ist gesättigt von römischer Art. Beispiele aus der römischen Geschichte (35, 9 und oft), Bilder aus Rom[98], Eigentümlichkeiten römischen Lebens, aus dem kaiserlichen Triumphzug (30, 2; 33, 4), aus dem kaiserlichen Verwaltungsapparat mit seinen Unterbeamten[99], aus dem Begehen der kaiserlichen Festtage, aus dem Privatleben der Römer, aus den Gewohnheiten der Fechter und Gladiatoren usw., das alles erzeugt nicht

[98] Ap 40 die Burg von Rom! Heinze sagt 454, dies sei „ein deutlicher Beweis dafür, daß T., auch wenn er in Karthago schreibt, doch immer Rom als das die Interessen der Hörer beherrschende Zentrum im Auge behält" Man darf aber auch die Abhängigkeit von der Tradition, die diese Beispiele liefert, nicht außer acht lassen. Vgl. Geffcken, Kynika über die in De pallio vorkommenden stadtrömischen Lokalitäten.

[99] Heinze 415 Anmerkung 1.

nur ein wertvolles Lokalkolorit, sondern, und das ist apologetisch wichtig, eine in den ausschmückenden Details der Anschauungsweise der Zuhörer genau angepaßte Ausdrucksweise, die das Interesse viel intensiver fördern, dem Verständnis der Beweise viel mehr entgegenkommen, in allem den Zuhörern angepaßter sein und ihnen näher kommen mußte, als es die weniger konkrete Art der Griechen vermochte.

Ap 34, 3: Die Vorstellung vom Kaiser als Alleinherrscher und damit die absolute Unantastbarkeit seiner Macht in Wort und Tat war recht lebendig im Bewußtsein der Römer. Wie geschickt ist das hier zur Zurückweisung einer heidnischen Forderung verwandt!

Beinahe genial darf man es nennen, wie T. Ap 24, 4 den Polytheismus gerade aus dem Grunde widerlegt, der den Gegnern als Römern am meisten imponiert (vgl. 24, 8). Gerade die Ehre des Kaisers verbietet, noch andere mit wesentlich gleicher Ehre zu bedenken; könnte es im Himmel, wo man den ‚Iovem magnum' als Herrscher über alle bezeichnet, anders sein (s. oben Bd. 1, 173)?

Ap 31, 3 stellt die steigernde und 32, 1 direkt schrankenlose Anerkennung des Imperiums ein äußerst kluges Rechnen dar mit den Möglichkeiten der Psyche des römischen Zuhörers. — Ap 35, 6: Wie hebt T. hier durch die unerschrockene Verengerung des allgemein Heidnischen auf den römischen Kreis die Anschaulichkeit und Eindringlichkeit seiner Darstellung! Alles tritt noch näher, interessiert noch mehr, T. triumphiert noch stärker und sein Ziel ist erreicht.

Der in den Augen der Römer wertvollste Beweis für die Existenz der Götter ist zweifelsohne die Größe Roms. Daß nun T. nicht, wie seine Vorgänger, der Antwort auf diesen Einwurf sich entzieht, daß er sogar b e t o n t, er wolle diese Frage nicht umgehen, zeigt, um wieviel genauer, schärfer er, der Lateiner, den Geist römischen Wesens erfaßt und die Vorbedingungen erfolgreicher apologetischer Arbeit erkannt hatte als seine griechisch schreibenden Vorgänger. Und wenn T. seine Rede wirklich vor Gericht gehalten hätte, so würde an dieser Stelle „Quoniam tamen Romani nominis proprie intercedit auctoritas" (25, 2) seine heidnische Zuhörerschaft mehr noch als sonst gespannt aufgehorcht haben.

Auch die Gier, mit der (1 Nat 2 [61, 15—22] und öfter) die einzelnen Leiden, die Folterqualen, die Kreuzigungen der Christen immer wieder berührt werden, die bildhafte Anschaulichkeit, mit der sie vorgeführt werden, die raffinierte Berechnung, wie sie als Teil der Spiele als Leckerbissen der schaulustigen Römerphantasie vorgehalten werden, zeigt den auf römische Hörer und Leser spekulierenden Schriftsteller.

Dasselbe Zeichen tragen auch Kap. 42 und 43 des Ap und die spezifische Färbung von Kap. 41. Nur ein Lateiner, der genügendes Verständnis für den Krämergeist des römischen Volkes in sich hatte, um begreifen zu können, welche Wichtigkeit Fragen der materiellen Benachteiligung im Leben derselben selbst bei Weltanschauungskämpfen unter Umständen zukam, konnte diese Kapitel schreiben; in ihnen steht die Apologie so recht im kleinen Volksleben drinnen. Und wir wissen ja, wie sich der in allen Sätteln gerechte T. denn auch köstlich mit dem durch die bösen Christen in Not geratenen Juppiter abfindet: porrigat manum ... et accipiat (42, 8)!

Kapitel XIV.

Charakterbild Tertullians.

Wir kennen jetzt T. den Apologeten, und damit kennen wir auch den Menschen T., seinen Charakter. Denn T. war von Haus aus geborener ‚Apologet', d. h. Streiter, Advokat, Rechthaber. T. ist hart. In dem weitschichtigen Material, das wir an uns vorüberziehen ließen, fehlen fast vollständig jene mittleren Töne, die einen Charakter fein, liebenswürdig, angenehm machen. Das Kluge und Freundliche kennt er nicht; wohl aber das Scharfe, Ätzende, Zudringliche, Rachsüchtige. Das Edle fehlt ihm. Er ist wild, feurig, aufbrausend, von großartigem Pathos, ein „ardens vir", wie ihn Hieronymus (ep. 84, 2) genannt hat, aber kaum irgendwo so recht innerlich frei. Er ist immer der Sklave seines Temperaments, dieser selbstherrischen, gewalttätigen, hartnäckigen, herben, düsteren, gierigen, radikalen, übertreibenden, rücksichtslosen, gewalttätigen, barschen, groben, gehässigen Art. Er hat bekanntlich selber schwer daran getragen [1].

Einmal, ja, da hat ihn die demütige Innerlichkeit des sanften Jesus von Nazareth erschüttert; in den wundervollen Seiten des De patientia [2] haben wir den literarischen Niederschlag dieser Stimmung. Da hat es ihn hingezogen mit allen Fasern nach der christlichen „Geduld", bis sich die Sehnsucht ergreifend steigert zur fast körperlichen Vision der personifizierten Tugend. Er beschreibt sie: Der Ausdruck ihres Antlitzes ist voll Ruhe und Frieden, ihre Stirn frei, nicht von Trübsinn oder Zorn gerunzelt. Ihre Augen sind mit dem Ausdruck der Freude erhoben und nicht etwa die Brauen sorgenvoll heruntergesenkt. Um ihren Mund schwebt anstandsvoller, stiller Ernst, ihre Gesichtsfarbe verrät keine Aufgeregtheit . . . Denn sie sitzt ja auf dem Throne seines Geistes, der so milde und sanft ist, der nicht im Knäuel des Wirbelwindes . . . wehet, sondern der ein Hauch zarten Lichtes ist, einfach und klar . . . (pat 15).

Aber, dies alles ins Psychische übersetzt: es fehlt in T.s Charakter so gut wie vollkommen. Sein seelisches Bild ist so zerrissen wie nur möglich, voller Unruhe, voller lauernder Gegen-

[1] Pat 1. — Eine prachtvolle Gesamtcharakteristik T.s gibt Heinze 484—488. Vgl. auch Monceaux 186—193; de Labriolle, Tertullien jurisconsulte 6: l'éloquence vengeresse, womit er den einen Grundfaktor von T.s Apologetik, der sie im Grunde genommen ganz ausmacht, glücklich kennzeichnet und beschränkt; vgl. ebd. 16: toute l'âcreté farouche que son âme recèle.

[2] Zwar verleugnet sich der harte T. auch in diesem Schriftchen nicht; es finden sich Stellen, die echt tertullianischen Geistes voll sind.

sätze. Der Augenblick beherrscht ihn und dessen wechselnde Bedürfnisse. Das treibt ihn immer mehr zur Zerstörung der eigenen Arbeit, bis schließlich sein ganzes Lebenswerk an dieser hemmungslosen Selbstsucht zerschellt.

Seine Rhetorik zeigt ein unverkennbares Bedürfnis, möglichst in scharfen — man darf auch sagen: groben — Antithesen zu denken und zu reden. Der Ausdruck strebt am liebsten zum Superlativ. Die einfache, spannungslose Formulierung, das Arbeiten mit Zwischenstufen, mit feineren Differenzierungen, sei es im Lob, sei es im Tadel, scheint ihm matt. Daher fehlt das eigentlich Noble, das Köstliche, Vornehme. Sein Griffel arbeitet immer mit scharfen, harten Strichen; sein Ohr hat für die erlesene Kultur eines untadeligen ‚mezza voce' kein Verständnis; das ruhig Hingegebene und still Abwartende sagt ihm nicht zu. Leidenschaftliches Aufbegehren durchschüttelt diesen Mann, nicht aber verzehrt sich sein Genius in seinen besten Stunden in einem lichten Feuer, das ohne Zuckungen und unruhig-qualvollem Flackern nach dem Höchsten strebte.

Ob wir seinen religiösen Glauben ins Auge fassen, in dem der zürnende Richter Jahve so viel mehr im Vordergrund steht als der Vater Jesu, ob wir seine sittlichen Grundansichten betrachten oder die kasuistische Häufung der Vorschriften und Verbote, und in ihnen wiederum die Bewertung der Welt, des Lebens, des Todes, des Staates, der Gesellschaft, der Philosophie, in denen Rigorismus und Askese unbedingt vorherrschen, stets ist es das Harte und Schroffe, das T.s Haltung kennzeichnet.

Um auch in dieser zusammenhängenden Charakterisierung nicht ungerecht zu sein: T. hat seine besseren, weicheren Stunden gehabt. Neben De patientia gehört besonders De paenitentia 7 Ende u. 8 (Oe 658 f.) hierher. Selten oder nie hat T. mildere Töne gegen andere, seien es Heiden oder Häretiker oder christliche Sünder, angeschlagen als hier, wo er, nach markiertem scharfen Rigorismus die zweite Buße empfiehlt und Gottes Güte, Milde und Barmherzigkeit preist. Auch paenit 4 (Oe 649) u. martyr 1 (Oe 3) mit ihrer Note persönlicher Demut, auch De oratione in verschiedenen Abschnitten wollen beachtet sein[3]. Aber diese Partien bilden in seinem weitschichtigen Werk nur seltene Oasen.

Daß diese Eigentümlichkeiten zum großen Teil in einer eigenartigen psycho-physischen Naturanlage begründet waren, daran ist nicht zu zweifeln. Wie weit etwa äußere Einflüsse

[3] Vgl. auch die entsprechenden Ausführungen oben Kap. VIII (Seite 25) und X passim.

ursprüngliche Veranlagungen erst zur vollen Einseitigkeit ausbildeten, davon wissen wir nichts. Doch hat wohl sein Übertritt zum Christentum seine Empfindungsart nur vorübergehend gemildert (pat, orat; s. oben). Die Eindringlichkeit, mit der sein Naturell auf die Vorstellungen des drohenden, strafenden und gesetzgebenden Jahves des AT und der zürnenden Majestät Gottes im NT, nicht aber des gütigen, liebenden Vaters Jesu reagierte, zeigt hier die Grenze der Entwicklungsmöglichkeit. Im Gegenteil, ich glaube, daß, allgemein gesprochen und aufs Grundlegende gesehen, seine rigoristische Art durch diesen Übertritt verschärft wurde: das Gesetz des Gegensatzes[4], das wir bei so vielen Bekehrungen sich auswirken sehen, trat bei ihm voll in die Erscheinung: das Neue, die eine Perle, fasziniert ihn vollkommen. Mit einer Wucht ohnegleichen muß die Größe, Bestimmtheit und Klarheit, muß die Größe und die Einfalt des Christentums und seiner Bekenner auf ihn gewirkt haben, der bisher in dem (trotz allen Ernstes) verschwommenen popularphilosophischen Eklektizismus sich bewegt hatte. Gedanken, die er bisher geahnt, ja schon gedacht hatte, gewinnen auf einmal ungeahnte Gewalt und Bestimmtheit und Bedeutung. Damit wird es sofort zur strengen Pflicht, diesen Schatz zu schützen vor jeder Herabsetzung. Sein Wert ist so erhaben, daß keine Lebensführung streng genug sein kann, sich seiner würdig zu zeigen; daß man ihn gefunden hat, ist eine so überwältigende Gnade, daß ihn zu behalten zur einzigen Aufgabe wird. Damit sinkt gleichzeitig der Wert alles dessen, was vor jener Erkenntnis war und jetzt noch ist: die ungerechte Einschätzung des Heidentums ist gegeben und eine möglichst weitgetriebene Isolierung von allem, was mit ihm zusammenhängt, tritt ein. Wir wissen, wie sehr T. diese Isolierung gefordert hat. Und nun mache man sich klar, welche Verschärfung der Haltung, welche Vereinseitigung sich notwendigerweise daraus ergeben mußte. Denn der christliche Kreis war nach der kulturellen Seite hin notwendig beschränkt und eine beklagenswerte Enge des Urteils mußte sich um so leichter herausbilden, als T. ja überhaupt nichts ferner lag

[4] Über die Motive, die T. am meisten beeinflußt haben können, siehe oben Bd. 1, 277 f. K. Holl, Tertullian 273 glaubt, daß der Gedanke der anima naturaliter christiana, die Überzeugung nämlich, daß bestimmte christliche Gedanken von jeder Menschenseele geahnt würden, bei ihm „das Innerste, das am lebendigsten Empfundene gewesen" sei. Zweifelsohne bildet dieser Gedanke einen sehr wichtigen Bestandteil seiner Auffassung vom Christentum Allein ich wüßte nicht, wie man Holls interessante Meinung zu einer bewiesenen These machen könnte. Die Erweiterung eines stoischen Gedankens liegt vor; das darf nicht außer acht gelassen werden.

als eine irgendwie liberale Haltung. Die Erfahrung der Geschichte (vgl. z. B. das 16. Jahrh.) und unserer Tage, die Haltung aller Perioden mit heftigen religiösen Kämpfen, lehrt aber immer wieder, daß nur ein reger Kontakt mit den verschiedensten Verhältnissen und Anschauungen, nur reiche Lebenserfahrung eine wirkliche Freiheit der Anschauungen vermittelt. T. aber schloß sich immer obstinater in immer engere Kreise ein, bis ihm schließlich seine tragische Verstiegenheit das Verständnis für alles, was außer ihm lag, genommen zu haben scheint.

T. hat sich den von Justin vertretenen stoischen Gedanken vom *λόγος σπερματικός*, der, Wahrheit zeugend, überall in Menschenseelen tätig ist, angeeignet; er hat den im Geiste Jesu — der alles auf die reine innere Absicht stellt — tief verankerten Gedanken der Gewissensfreiheit in einzigartiger Weise formuliert und laut proklamiert: in der Praxis aber hat er ihn nur für sich und seine Sache durchgeführt. Er ist, wie so manche neben, so viele nach ihm in der langen Geschichte des Christentums, ein Beleg für die tragische Tatsache, daß nichts schwerer ist, als die Absolutheit eigenen religiösen Besitzes mit heroischem Schwung zu bejahen, und zugleich das eine Grundgesetz des Christentums, das der Nächstenliebe, auf dem Gebiete der religiösen Überzeugungen rückhaltlos und weitherzig in die Tat umzusetzen. Zu leicht wird da die Liebespflicht der Missionierung zu einer Tyrannis, die das Recht zu haben glaubt, den Andersdenkenden im Namen Gottes zu verdammen. T., der ausdrücklich den Standpunkt vertritt, die Häretiker seien zur Wahrheit zu zwingen[5], gehört in diese Reihe. So trefflich, ja meisterhaft er sich manchen ihm fremden, auch verwickelten psychologischen Vorgang durchsichtig zu machen und zu analysieren versteht, so wenig Verständnis vermag er für eine auch noch so geringe und bedingte Berechtigung solcher Einstellungen aufzubringen, wenn die darin ausgedrückten Anschauungen mit den seinigen sich nicht decken. Er ist und bleibt kaltherziger, rücksichtsloser Rigorist nicht nur bis zur heroischen, sondern bis zur liebeleeren Welt- und Lebensverachtung, und auch bis zur ödesten Konsequenzmacherei. Seine Kasuistik in Fragen der Idolatrie und der Verfolgung, bzw. der Flucht liefert die Belege. Wie bezeichnend für ihn ist doch die unbedingte, ja leidenschaftliche, auch unhaltbarste Gründe nicht verschmähende Verurteilung der Flucht in De fuga Kap. 7! T. kennt nur den Sieg für sich, für den Gegner nur das harte „vae victis"! Wie er doch der Flucht

[5] Scorp 2 (147, 3—7) und oben S. 135 f. T. hat Worte wie Luk 14, 23 und Matth 10, 34 in ihrem schroffsten Sinne genommen.

das Schandmal der Schwäche, der Verächtlichkeit aufzubrennen versteht! (Oe 475; vgl. ebd. Kap. 10 [479].) — Oder: in praescr haer hat er die abschließende Geltung der christlichen Offenbarung trefflich herausgehoben und die endlosen Disputationen der Gnostiker sehr mit Recht verworfen. Aber wie erschreckend wenig Verständnis vermag er dann z. B. im 11. Kapitel für die ihm doch täglich entgegentretende Tatsache aufzubringen, daß auch beim besten Willen dem ehrlich Suchenden ohne eigenes Verschulden Schwierigkeiten sich aufdrängen! Nein, es ist ein Geist durchaus unsympathischer Enge und Strenge, der in T. lebt; der Geist der Milde, des inneren nachsichtigen Verstehens geht ihm ab, ein Mangel, der auch durch die großartige Einseitigkeit seiner Haltung und durch seinen bewundernswert festen, heroischen Glauben nicht ausgeglichen wird. —

Man kann deshalb T. nicht einen wahrhaft großen Mann nennen. Zu den Merkmalen eines solchen gehört vor allem die ehrfürchtige Hingabe an eine große Sache. Das Ehrfürchtige aber fehlte T. im weitesten Umfang. Wer Ehrfurcht sagt, sagt Demut, ruhiges Hinnehmen, Warten, Dienen, mitfühlendes Verstehen. Wer aber Tertullian nennt, der nennt Herrschen, Gebieten, Fordern! Wohl hat er sich einer großen Sache hingegeben, dem Christentum; aber eigentlich war es doch kein Sichhingeben. Er war nicht — ich spreche vom Verhältnis von Mensch zu Mensch — so sehr Diener am Christentum als Beherrscher durch das Christentum.

Nichts spricht deutlicher dafür als die persönliche Gehässigkeit gegen seine Gegner, und hier ist nichts beschämender als die haltlosen Verunglimpfungen, die der Montanist gegen die ausspie, die er einst als seine Brüder verherrlicht hatte. Sein großer Gegner und Kirchenfeind Marcion ist ihm in diesem Punkte weit voraus. Auch er trennte sich von der Mutterkirche, und zwar viel radikaler als T.; aber kein einziges hartes Wort gegen seine früheren Brüder ist uns überliefert[6]. Ebenso steht, wie schon gesagt wurde, der Logosdiener Justin in dieser Beziehung weit über T., so weit, wie er an Mächtigkeit des Geistes hinter dem ungestümen Afrikaner zurückbleibt. Und der im Materiellen T. so nahe stehende Minucius Felix! Wie sein ganzer Dialog ruhig objektiv gehalten ist, so ist speziell die Entgegnung des Octavius (als Ganzes) von jener Ruhe, die den von T. so laut betonten Grundsatz, man dürfe Beleidigungen nicht erwidern, wirklich in die Praxis übersetzt. Hier redet, wenn nicht wirkliche Demut, so doch verständnisvolles Aufgeschlossensein.

[6] Harnack, Marcion (Leipzig 1921) 20.

T. hat (pat 1 Anf.) einmal sein Programm als Katechet dahin formuliert, daß diejenigen, die eine Sache vertreten, zuvor dieselbe ausüben müssen und dabei bekannt, daß er nicht zu diesen gehöre. Wenn man in der dort gezeichneten ‚patientia' die eigentliche christliche Grundtugend sehen muß, die Liebe in jeder Beziehung, dann müssen wir urteilen, daß T.s Urteil über sich selbst auch auf seine Apologetik paßt. Er hat als Charakter das hohe Programm des Christentums nicht erfüllt.

Exkurs I.

Die juristische Grundlage der Christenverfolgung nach Tertullian.

I.

1. Die Frage nach der rechtlichen Stellung der Christen im römischen Kaiserreich vor 250 gehört zu den immer wieder behandelten und doch noch immer nicht ganz geklärten Fragen. Einige Tatsachen stehen fest, viele andere sind in ihrem Bestande und noch mehr in ihrer Deutung umstritten. Sobald man sich nicht — wie das viel öfter, als man glauben sollte, geschieht — an wenige allgemeine Richtlinien hält, deren Auswahl dann notwendigerweise einen unberechtigt willkürlichen Charakter trägt, sondern versucht das gesamte Material zu berücksichtigen, wird man sich dessen sehr schnell bewußt. Die Schwierigkeit wächst, wenn man sich einem Rhetor wie Tertullian gegenübersieht, der die Tatsachen nur insoweit in seine Darstellung einbezieht, als sie ihm helfen an ihnen unter Benutzung all seiner sophistischen Redekünste von verschiedenem Standpunkte aus Kritik zu üben. Bei solcher polemischer Einstellung und rhetorisch sophistischer Aufmachung muß man sich doppelt davor hüten, die Texte zu pressen. Die bekannten Fragen tauchen auf: Was ist T.s eigentlicher Gedanke? Wo scheidet jeder Nebengedanke aus? Was ist nur taktischer Angriff? Was ist durchaus ernst gemeint? Wo ist der objektive Tatbestand ungeschmälert wiedergegeben? Wo ist er mit Absicht in eine einseitige Beleuchtung gerückt? Denken, fühlen, hassen die Richter, die Kaiser, der Staat, das Volk wirklich so wie T. es uns glauben machen will? Oder ist das Bild überhaupt und als Ganzes verzeichnet?

Die ganze Schwierigkeit des Problems offenbart sich von einer anderen Seite her, wenn man die Lösungsversuche überblickt, die bis heute gegeben wurden. Ihre Mannigfaltigkeit spricht, wie schon oben Kap. I S. 67 Anm. 141 und S. 73 gesagt wurde, dafür, daß die Schwierigkeit der Lösung im Tatsachenbestande selbst und auch in der mangelhaften Überlieferung, die wir von ihm besitzen, grundgelegt ist.

Mommsen hatte in seinem berühmten Artikel „Der Religionsfrevel nach römischem Recht“ in Sybels Historischer Zeitschrift (64 [1890] 389—429) die Verfolgung des Christentums gekennzeichnet als kriminalrechtliche Ahndung eines „Majestätsverbrechens“, hauptsächlich aber als administrative Koerzition, als Einschreiten der höheren polizeilichen Amtsgewalt, die weder in Anklage noch Bestrafung an bestimmte Formen gebunden sei, für die besonders der Nachweis irgend-

eines Deliktes gar nicht in Frage käme; er hat bekanntlich mit seiner Ansicht viel Anklang gefunden.

Für die entgegenstehende Ansicht, daß nur ein kriminalrechtliches Verfahren auf Grund eines eigens gegen die Christen erlassenen Gesetzes in Frage komme, traten dann vor allem Forscher französischer Zunge ein, und besonders in den Jahren 1901—11 Callewaert[1]. Ich bin mit ihnen und der ganzen Tradition der Ansicht, daß die Texte Tertullians[2] ein direkt gegen die Christenqualität als solche gerichtetes ‚Gesetz' voraussetzen, und möchte diese Ansicht hier belegen. Es spielt dabei die Frage, ob es sich um Gesetze im engsten Sinn des Wortes, oder um Senatskonsulte oder Edikte des Prätors oder kaiserliche Konstitutionen, oder ob es sich gar nur um gerichtsnotorisch gewordenes Recht im Gegensatz zum geschriebenen Recht handelt[3], zunächst nur eine untergeordnete Rolle, sofern nur festgestellt werden kann, daß seit Nero gemäß einer allgemein anerkannten rechtlichen Institution oder rechtlichen Anschauung, daß die Christen nicht existieren dürfen, die Christenqualität als solche in einem Gerichtsverfahren angeklagt und verurteilt wurde, so zwar, daß es nicht in das Belieben der Provinzialstatthalter gestellt war zu verurteilen oder nicht.

---

[1] Die genauen bibliographischen Nachweise seiner Arbeiten siehe z. B. bei Knopf V f. Eine vollständige Bibliographie der Kontroverse zu geben, ist überflüssig, da sie sich bei Callewaert selbst findet. Desgleichen kann man sie teilweise nachlesen bei Waltzing, in dem Appendix II Bibliographie, Abteilung VII 350—353 und 125 f., ebenso bei d'Alès 384 f. und bei Pieper 36 f. 44 f. Nachzutragen von Äußerungen jüngeren Datums sind: Heinze 291 ff.; Batiffol, La paix constantinienne et le catholicisme (Paris 1914) 1, der schon in seinem trefflichen Buche „L'église naissante et le catholicisme (1911, 27—31) aus einer Analyse des Pliniusbriefes, des Trajanreskriptes. der Tertulliantexte und des Sueton (Nero 16) zu der Frage Stellung genommen hatte, wie übrigens schon vorher 1894 im 3. Bande der Revue biblique 503—521; Schwartz, Kaiser Constantin und die christliche Kirche 35. Diese drei treten für eigene Ausnahmemaßregeln ein. Esser bemerkt in seiner Übersetzung des Ap 35 zu 4, 3, wo er sich mit F für ‚iure' entscheidet, nur, daß alle Äußerungen für oder wider, die aus dem P-Text gezogen seien, hinfällig seien. In: Theologische Revue 1919, 438 tritt er für ein eigenes Gesetz ein. Gegen eigene Ausnahmegesetze äußerten sich Ehrhard 14—19; Schroers 96 f.; L. Faulhaber, in: Zeitschrift für kath. Theologie 43 (1919) 453; Krüger, in M. Schanz, Gesch. d. röm. Literatur IV 2 (= Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft VIII 3) 246. Die bequemste Zusammenstellung der verschiedenen Lösungen gibt jetzt Sild 23—32. Viele weitere ergänzende Einzelheiten dazu ebd. passim.

[2] Mommsen erkennt wohl T.s Autorität an und lobt das Apologeticum sehr für die Auskunft, die es in Rechtssachen gibt. Trotzdem untersucht er die Texte T.s, die die Sache ex professo behandeln, nicht genügend, sondern benutzt nur schmale Ausschnitte, die er dann (wie z. B. in seinem Römischen Strafrecht, Leipzig 1899, 569 Anm. 2) streng juristisch faßt. Callewaert wundert sich (Revue d'histoire ecclés. 1 [1901] 780) mit Recht über diese Vernachlässigung, der sich auch zum Teil Harnack (RE 3, 823—828. Artikel „Christenverfolgung") schuldig gemacht hat.

[3] Vgl. Pieper 38. 56. 65. 67.

Ich bleibe mir dabei der angedeuteten Bedenken voll bewußt. Mit dem bis jetzt bekannten Material wird eine volle Einigung schwerlich zu erreichen sein. Trotzdem dürfte es nicht überflüssig sein, die Frage gerade im Anschluß an Tertullian unter Berücksichtigung aller Einzelaussagen nochmals nachzuprüfen. Ich konnte mich, je länger ich mich mit der Frage beschäftigte, desto weniger des Eindrucks erwehren, daß die Antwort, die ein antichristliches Gesetz ablehnt, viel mehr aus allgemeinen Überlegungen über den Gesamtverlauf der Christenverfolgungen und die allgemeine Art römischen Rechts- und Prozeßwesens gewonnen sei, als auf genauer Interpretation der in Frage kommenden Texte beruhe.

Nun ist es aber doch außer Zweifel, daß der römische Staat im Christentum einem Novum gegenüberstand, für dessen Behandlung die alten Waffen nicht ausreichten. Denn noch nie war Rom in die Lage gekommen, zu einer Religion Stellung nehmen zu müssen, die zugleich so exklusiv und so universal war, und wiederum ethisch so hoch stand, wie das Christentum[4]. Damit ist aber sofort gegeben, daß das Verhalten des römischen Staates zum Religionsfrevel, wie wir es aus sonstigen Konflikten kennen, in unserer Frage nicht in erster, sondern erst in zweiter Linie für die Entscheidung in Ansatz gebracht werden darf. In der Nichtbeachtung dieser Forderung liegt der große methodische Fehler Mommsens.

2. T. bietet auch in Nat einiges Material zu unserer Frage; aber eine scharfe Fassung, die eine genügende Unterlage zur Lösung des Problems geben kann, enthält erst das Ap. Ich wähle als Ausganspunkt die Kapitel Ap 4—6, die als „praemunitio" vor dem Hauptteil stehen.

Im Hauptteil will T. die Unschuld der Christen beweisen, indem er auf jeden Vorwurf im einzelnen eingeht (4, 1 f.). „Aber", so fährt er fort, „ich mag euch unsere Unschuld dartun, ich mag die Wahrheit unserer Religion, die Güte unseres Lebens so gründlich beweisen wie ich will, wenn ich fertig sein werde und ihr nichts mehr zu entgegnen habt[5], werdet ihr mir einfach die gegen uns gerichteten Gesetze entgegenhalten und uns jede Erörterung abschneiden: deshalb will ich mich zuerst mit euch über diese ‚leges' auseinandersetzen" (Ap 4, 3).

Die in Frage stehenden „Gesetze" setzt er also voraus; sein Ziel ist: Kritik üben, die „auctoritas" dieser Gesetze untersuchen, nachweisen, daß diese Gesetze nicht unabänderlich sind, sondern nach innerer Gerechtigkeit und Billigkeit beurteilt, umgeändert oder abgerufen werden müssen.

Der wichtigste Einzelpassus, der für oder gegen die These eines antichristlichen Gesetzes in Betracht kommt, ist Ap 4, 4. Ich setze ihn, ohne über seine Sonderbedeutung präjudizieren zu wollen, des wichtigen Zusammenhangs wegen mit Satz 3 hierher: (3.) Sed quoniam, cum ad omnia occurrit veritas nostra, postremo legum obstruitur auctoritas

[4] Vgl. Ehrhard (oben S. 29 Anm. 70) 19.
[5] Ähnlich 1 Nat 6 (66, 12).

adversus eam, ut aut nihil dicatur retractandum esse post leges, aut ingratis necessitas obsequii praeferatur veritati, de legibus prius consistam vobiscum, ut cum tutoribus legum. (4.) Iam primum, cum iure definitis dicendo: non licet esse vos et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis, vim profitemini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia (non) vultis, non quia debuit non licere.

3. Ich lasse zuerst die Gegner mit ihrer Exegese zu Worte kommen. Schrörs 96 f. hat die Einwände, die auf Ap 4, 4 aufbauen, zusammengestellt. Nach ihm macht die Interpretation dieses Textes durchschlagende Schwierigkeiten gegen die Annahme einer antichristlichen Ausnahmegesetzgebung, ja macht sogar „wahrscheinlich, daß sie nicht existiert habe". Denn

(1.) „definitis" wird von den Statthaltern ausgesagt, diese aber können keine Gesetze erlassen, sondern sie nur auf dem Gerichts- und Verwaltungswege anwenden. Es ist demnach hier gar nicht die Rede von einem Gesetz, sondern von „magistratischen Urteilen oder Verfügungen, die auf Grund der Gesetze (iure) erfolgen".

(2.) „cum iure": diese Lesart besteht zwar zu Recht[6], aber nicht unmöglich ist „dure", „und damit entfallen alle Forderungen, die wie andere so auch Heinze (S. 303 An.; Waltzing S. 124; Monceaux I 223) für das Vorhandensein eines besonderen, das Christentum direkt verbietenden Gesetzes gezogen haben".

(3.) „ex arce": Man legt diesen Ausdruck gewöhnlich als einen sprichwörtlichen aus: „nach Art der Tyrannen". In Wirklichkeit bedeutet er nicht mehr als „in ipso fere vertice civitatis" des ersten Satzes aus Kapitel 1. T. spielt wiederum auf den Platz an, wo die Präsides zu Gericht sitzen; und damit ist ein neuer Anhaltspunkt gegeben dafür, daß T. „nur die Ausführung der Gesetze durch die Präsides im Auge hat, nicht die Gesetzgebung selbst".

(4.) „Falls eine solche Gesetzgebung bestanden hätte, hätte doch der Verteidiger an dieser Stelle auf sie wenigstens anspielen müssen."

Ich antworte:

Die Schwierigkeit, die Schrörs in „definitis" sieht[7], dürfte sich so leicht kein Leugner des antichristlichen Gesetzes zu eigen machen. Noch niemandem ist der Gedanke gekommen, die Meinung ablehnen zu müssen, es werde hier von Gesetzen geredet, die die Statthalter im Gerichtsverfahren erlassen; es ist eine bare Selbstverständlichkeit, daß sich T. gegen die den magistratischen Urteilen zugrunde liegenden Gesetze wenden will. Die (nicht ausschlaggebende) Frage könnte nur

[6] ‚iure' wird jetzt allgemein angenommen. Ich verweise zur weiteren Stütze auf Scap 4 (546, 2 f.): dort verlangt T. den im Ap 4, 4 vermißten „retractatus humanior" von Scapula: Potes et officio iurisdictionis tuae fungi et humanitatis meminisse . . . Der Gedanke ist offenbar ganz derselbe, und so liegt es nahe, zu denken, daß auch das erste Glied (officio iurisdictionis) im Ap an jener Stelle seine Parallele hat, daß also dort ‚iure' zu lesen ist.

[7] Weitere Belegstellen für ‚definire': Ap 2, 14; spect 1 (CSEL 1, 22); Scorp 3 (151, 1 = definitiones); 1 Marc 3 (Oe 2, 50).

sein, ob die Anrede hier ausschließlich an die direkten Adressaten geht, oder darüber hinaus (davon weiter unten!).

Die Stellungnahme von Heinze und Waltzing beruht nicht wesentlich auf dem „iure", sondern dieser Ausdruck wird nur ergänzend herangezogen. Die Auslegung von „ex arce" ist gleichgültig, da der Gedanke „nach Art der Tyrannen" im selben Kontext und sonst von T. in unzweideutiger Weise ausgesprochen wird. Der letzte Punkt steht und fällt mit dem positiven Nachweis, daß T. von einem gegen die Christen gerichteten Gesetze sprechen will. Denn wenn dieser Nachweis erbracht werden kann, so bedeuten die „leges", über die T. hier reden zu wollen ankündigt, eben die antichristliche Ausnahmegesetzgebung. Im übrigen ist es Hauptschwäche dieser „difficultates", daß sie nur Rücksicht auf einen einzelnen Textausschnitt nehmen. Wohl bin ich der Meinung, daß schon Ap 4, 4 allein stark für die Existenz eines antichristlichen Ausnahmegesetzes spricht. Aber es ist doch methodisch unzulässig, aus dem Sätzchen: „cum iure definitis" allein die Frage lösen zu wollen.

4. Vielmehr möchte ich folgenden Weg gehen: Aus allen die Materie berührenden Texten und dem besonderen Zusammenhang des Passus Ap 4, 4 heraus, aus Eigentümlichkeiten des römischen Rechtes und aus den Schwierigkeiten, die aus der Annahme entstehen, man habe die Christen auf Grund allgemeiner Gesetze oder auf Grund der ganz freien magistratischen Koerzition verurteilt, wird versucht, die juristische Grundlage der Christenverfolgungen herauszuarbeiten.

II.

1. T. kündet mit aller Bestimmtheit eine Untersuchung an über die Gesetze, die man zur Rechtfertigung der Unterdrückung der Christen anführt[8]: De legibus prius consistam vobiscum. Diesen Gedanken leitet er genau weiter, indem er sagt: iam primum, cum . . . zum ersten Punkte! Die Fortführung des bereits begonnenen Gedankens verlangt, daß er im folgenden von Gesetzen redet. Nach der Auslegung von Schrörs dagegen wird der Gedanke hier umgebogen, und es ist nur Rede von einem Urteilsspruch. Diese Auslegung geht über den Ausdruck „leges" einfach hinweg, ohne ihm eine exakte Bedeutung beizulegen, und doch ist die Betonung in dem angezogenen Kontext deutlich. „leges" steht hier in diesem engeren Kontext stets und kehrt auch in der Folge noch oft im selben Zusammenhang wieder: 5, 1. 7; 6, 1. 2; immer derselbe Terminus, ohne daß ein Hinweis dafür gegeben würde, das Wort nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen. Ebenso handeln die als Parallelen angeführten Beispiele von eigentlichen Gesetzen: leges Lycurgi; leges Papias 4, 6 (vgl. den Übergang bei 4, 11)[9].

Die Absicht, von „leges" zu reden, trat übrigens schon im ersten Kapitel des Ap deutlich heraus, wo es heißt (1, 3): quid hic deperit

[8] Das gilt sowohl für Ap 4 als für 1 Nat 6.

[9] Aus einer Stelle wie fuga 12 (Oe 487): christianum legibus humanis reum kann man für unsere Zwecke kaum etwas entnehmen.

legibus . . . si audiatur (veritas)? Es handelt sich dort wie hier um Gesetze, die den Christen radikal zu Leibe rücken. Zur genauen Herausarbeitung dieses Gedankens ist darauf zu achten, daß der Begriff „leges" 1, 3 ganz unvermittelt auftritt. Der Satz kann nur recht verstanden werden, wenn man annimmt, daß er die Antwort ist auf eine (wirkliche?) Bemerkung der Statthalter, die ihr summarisches Vorgehen im öffentlichen und geheimen Gerichtsverfahren mit dem Hinweis auf „Gesetze" begründen wollen. Welchen Sinn könnte sonst die plötzliche Frage „quid hic deperit legibus" hier haben? Der Begriff „lex" ist ja überhaupt noch nicht ausgesprochen worden und wird auch für die eigentliche Beweisführung des ersten Kapitels nicht verwertet.

Aus dieser Erklärung würde sich auch eine befriedigende Auslegung für 1, 1: si non licet (und 1, 8) ergeben, das ebenfalls als erstes Wort der Rede eine ganz bekannte Ursache für das Nichtuntersuchen als bekannt voraussetzt. 1 Nat 6 (66, 16) wird das Verbrechen, das an den Christen geahndet wird, ausdrücklich den „ceteris criminibus quae similiter legibus arcentur et puniuntur" (Z. 17 f.) gegenübergesetzt. „‚Christianum' puniunt leges" (Z. 21). Und hier tritt zu dem Hinweis auf ein „Gesetz" bereits ein Hinweis, daß es sich dabei um ein eigenes Gesetz handelt, das den übrigen Gesetzen entgegengestellt wird.

2. Daß T. nicht etwa auf Gesetze in irgendeinem ungewöhnlichen Sinne hinweisen [10], sondern den Ausdruck im engen Sinne nehmen will, geht ferner daraus hervor, daß er die Verantwortlichkeit dafür im Grunde nur dem Kaiser aufladet. Er macht auch die Präsides haftbar, denn sonst hätten ja diese Kapitel, die eine Abänderung der Gesetze verlangen und doch unmittelbar an die Präsides gerichtet sind, keinen Zweck: deshalb will er mit den Präsides verhandeln „ut cum tutoribus legum"; deshalb darf er ihnen einen Vorwurf daraus machen, daß ihre auctoritas sich schämt und fürchtet (1, 1). Die Richter sind verantwortlich einmal, weil sie durch ihren Einfluß bei der obersten Behörde die Zurückziehung der Gesetze erlangen könnten [11], dann auch insofern, als sie gemäß der ihnen im Gerichtsverfahren gelassenen Bewegungsfreiheit weniger rücksichtslos vorgehen könnten. Aber immerhin sind sie nur teilweise verantwortlich: sie sind nur die „executores" und „tutores legum" im Gegensatz zu den „auctores legum" (1 Nat 6). Eine über ihnen stehende Macht zwingt sie und erlaubt ihnen etwas nicht („necessitas" und „non licet"). Manche von ihnen wenden diese Gesetze nur ungern an, der Notwendigkeit gehorchend (2, 12: quam necessitate, non iustitia damnandam a vobis sciatis! 28, 2: et imposita est tam vobis necessitas cogendi; 4, 3: ingratis legibus obsequendo; auctoritas legum

[10] Besonders aufmerksam machen möchte ich auf eine Bedeutung von ‚lex', die T. cor mil 4 (Oe 425) gibt, wo er lex = consuetudo setzt. Diese Bedeutung ist in Ap 4 durch die näheren Ausführungen, die alle auf das geschriebene Recht hinweisen, nicht ausgeschlossen, aber doch m. E. schwerer zu rechtfertigen.

[11] Ap 4, 7, wo T. sich darauf beruft, daß auch sonst die Richter durch kaiserliche Reskripte, welche ja doch nur auf ihre Vorstellung hin erfolgen, Gesetzabänderungen und Abrogationen erwirken.

obstruitur [12]). Die Gesetze, die den Präsides ihr Verhalten vorschreiben, werden von vielen als drückend empfunden. Trotz der großen Anzahl Christen, über die man sich so sehr aufregt, trotz der wundervollen Standhaftigkeit, die jeden antreibt, sich näher zu erkundigen, „tamen non promovent animas ad aestimationem alicuius latentis boni". Warum nicht? Weil es ihnen nicht erlaubt ist: non licet rectius suspicari (1, 8). Der in „licitum" und „licet" enthaltene Begriff bedeutet bei T. „gesetzlich erlaubt" (vgl. 1, 1; 1, 4; 21, 1).

3. Die volle Verantwortung für die Verfolgungsmaßregeln tragen also gemäß dem allgemeinen Grundsatz: „Semper is dicitur facere, cui praeministratur" (bapt 11 [Oe 630]) einzig und allein die Kaiser, weil von ihnen das in Frage kommende Gesetz stammt, von ihnen die Regeln seiner Anwendung als verpflichtende Norm festgelegt wurden. Es ist ein „institutum Neronianum" [13], ergänzt durch das Reskript Trajans.

Wenn man dagegen einwenden wollte, daß T. im 4. Kapitel den Richtern ins Gedächtnis ruft, wieviel Gesetze sie schon abgerufen oder geändert hätten, daß also sie demgemäß für die Christen dasselbe tun müßten, so ist darauf schon erwidert worden. Es bleibt eben in der gegenwärtigen Staatsverfassung, die „civilis, non tyrannica institutio" ist, Platz für den Einfluß der Untergebenen auf die höchste Macht; und das um so mehr, als in den Kriminalprozessen der Kaiserzeit überhaupt sich eine ganze Reihe von „Freiheiten" eingebürgert hatten, die dem Richter weitgehende Willkür ließ, Freiheiten, die ja auch Mommsen für die Erklärung der Unregelmäßigkeiten im Christenprozeß heranzieht [14].

So erscheinen also die Präsides schon von hier aus in ihrem antichristlichen Vorgehen viel zu sehr gebunden, als daß ihr Vorgehen auf völlig freier persönlicher Initiative, dem Gebrauch der „coercitio" beruhen könnte. Wenn T. die Präsides als voll verantwortlich für die Gesetze angesehen hätte, so hätte er sich kaum damit begnügt, von Scapula (Scap 4) etwas Milde und Zurückhaltung zu verlangen. Und wenn verschiedene Richter gegen ihren eigenen Willen die Christen verfolgen, so ist dieses Verhalten unerklärlich, wenn das Gesetz in Erklärung und Anwendung von ihnen abhängig gewesen wäre. Ihr Vorgehen läßt sich nur erklären mit dem Bestehen einer regelrechten bestimmten Gesetzgebung gegen die Christen.

---

[12] Eine Bemerkung des Prokonsuls Perennis in den Akten des Apollonius (Knopf 40, 30 f.) zeichnet sehr gut diese Lage der Präsides: *θέλω σε ἀπολῦσαι . . . κωλύομαι δὲ ὑπὸ τοῦ δόγματος Κομόδου*; aber ich kann dich *φιλανθρώπως* bestrafen.

[13] 1 Nat 7 (68, 8 f.). Batiffol 32 sagt, allerdings ohne Belege zu geben, „institutum" bedeute im Sprachgebrauch T.s „Gesetz". Ap 6 „instituta patrum" dürfte diese Behauptung widerlegen. Aber das ist wahr, daß es sich nach dem Kontext um eine allgemeine Entscheidung dauernder Gültigkeit handeln muß. Scap 4 (546, 2. 6): videtis ergo, quando ipsi vos contra mandata faciatis. Vgl. dazu Sueton, Nero 16, der Neros Maßnahmen gegen die Christen den lobenswerten Erlassen zuzählt, die nicht abrogiert wurden = 1 Nat a. a. O. permansit erasis omnibus hoc solum institutum Neronianum.

[14] Mommsen, Religionsfrevel 410.

Wenn demnach Mommsen behauptet, T. stelle die Sache so dar, daß man ersehe, die ganze Sache ruhe in den Händen der Statthalter, so stimmt das nicht. Daß ihnen eine große Rolle zufiel, leugnet niemand, und dieser Anteil ist die Voraussetzung für T.s an die Präsides gerichtetes Ap überhaupt. Aber der entscheidende Einfluß fehlt ihnen. Als Beweis würde eigentlich schon der Satz genügen, mit dem das Ap beginnt: „Si non licet vobis . . .".

4. T. hebt hervor, daß die Entscheidung, die das Christsein verbietet (non licet esse vos!), „sine ullo retractatu humaniore praescribitur". Wenn sich das auf ein Urteil beziehen soll, so hat es keinen Sinn, es als etwas Besonderes, als ein erschwerendes Moment hervorzuheben; denn das Urteil pflegt stets den Schluß der Verhandlungen zu bilden und es folgt nicht noch nachher eine weitere Untersuchung, ein „nochmals Überlegen", „re-tractare". Wenn hingegen von einem Gesetz die Rede ist, so wird die Klage, daß rücksichtslos, ohne jede ‚menschliche' Untersuchung das Bekenntnis ‚Christ' verboten ist, sehr verständlich und zweckmäßig [15]. Ich mache noch auf den Parallelismus aufmerksam zwischen diesem „retractatu" und dem „retractandum" aus Satz 3. Die beiden Stellen haben offenbar denselben Sinn. In Satz 3 ist er aber näher bestimmt: post leges. Genau so lassen die Richter, die „tutores legum", nach den Gesetzen keinen „retractatus" zu [16].

„Vim profitemini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia (non) vultis, non quia debuit non licere." Dieses „ex arce" könnte man ruhig als gleichbedeutend mit „in ipso fere vertice" annehmen [17], ohne daß damit der von den Gegnern der These gezogene Schluß gerechtfertigt sein würde; denn abhängig von diesem „vim profitemini usw." ist das angeschlossene „si ideo negatis licere quia (non) vultis". Wer sind diese Angeredeten? Grammatikalisch die Präsides. Der Inhalt, der Vorwurf selbst trifft jedoch, wie wir gesehen haben, nicht nur die Präsides, sondern in viel größerm Maße die Kaiser. Daß die Anrede „ihr" im Ap oft über die Präsides hinausreicht, braucht hier nicht mehr eigens bewiesen zu werden.

5. Die weitere Fortsetzung „si bonum invenero", die sich inhaltlich

---

[15] Man denke an die Frage des Plinius im Briefe an Trajan, ob er verurteilen müsse, ohne Unterschiede des Alters und Geschlechtes zu berücksichtigen. Nach derselben Richtung weist auch das ‚praescribitis' (= ihr schneidet alle Verhandlung ab) und die Form des ‚non licet esse vos', die allgemein ist, die wohl einen Grundsatz, nicht aber ein einzelnes Urteil und auch nicht die Summe von einer Reihe solcher Urteile wiedergibt. — Warum Plinius überhaupt fragt, wenn ein Gesetz bestand? Weil es zu schroff und ohne nähere Angaben war! s. unten S. 218 f.

[16] Zum Sprachgebrauch von ‚retractare' vgl. noch 1 Nat 8 (72, 2): eure überflüssigen fabulae „non otiose nobis retractandum" Ap 3, 1; 11, 15; 39, 15; praescr haer 7, 6; res carn 2 (28, 8); Scorp 3 (150, 26); bapt 12 (210, 31) retractatus = Grübeleien. Vgl. Prax 2 (230, 6).

[17] Zwingend ist diese Annahme nicht. Der Ausdruck kann ganz gut proverbialische Äußerung sein und die Idee der Tyrannenherrschaft wieder aufnehmen.

äußerst enge an das Vorhergehende anschließt, nimmt im Zusammenhang mit dem Gedanken, daß das Christentum von den Präsides verfolgt werde, ohne weiteres die Idee des Gesetzes wieder auf. Der Zusammenhang wäre wiederum locker und sprunghaft, wenn im Vorhergehenden nur von einem Urteilsspruch die Rede gewesen wäre und keine direkte Bezugnahme auf ein Gesetz vorläge. Die Richter fällen die Entscheidung; aber sie fällen sie auf Grund eines regelrechten Gesetzes. Damit ist die „coercitio" ausgeschlossen und der Kriminalprozeß als ordentliche Form des Vorgehens gegen die Christen festgestellt.

Die uns aus Plinius, Justin und den Märtyrerakten bekannten Prozesse stimmen hierzu. Nirgendwo zeigt sich eine derartige Formlosigkeit, daß die vollständig freie Koerzition zur Erklärung notwendig würde oder allein genügte.

Und schließlich in diesem Zusammenhang eine wichtige Feststellung: Der Teil Ap 4—6 ist einer der charakteristischsten und bedeutungsvollsten des ganzen Ap. Die Erklärung, die an seinem Anfang steht, zeigt deutlicher als alle Klagen der Griechen und T.s selber über die Verfolgung des bloßen Namens, daß im Grunde genommen im Christenprozeß die einzelnen Anklagen überhaupt kaum mehr eine Rolle spielten. Nein, das alles ist gar nicht die Frage. Vielmehr: Tatsache ist, daß eure, der Christen, Existenz gesetzlich „illicit" ist; also! Läge aber die Entscheidung in den Händen der Präsides als der Inhaber der Koerzitionsgewalt, dann wäre dieser ganze Passus, bei dem man sich vergeblich bemühen wird, den Einfluß von Opportunitäts-Rücksichten nachzuweisen, eine einzige große und den Zeitgenossen T.s gegenüber sehr plumpe Irreführung gewesen.

III.

1. Es handelt sich nunmehr darum: „Ist das Bekenntnis des Christenglaubens als solches das Verbrechen, welches vor dem Gesetze die Verurteilung herbeiführte, so daß die Zugehörigkeit zur christlichen Religion den deliktischen Tatbestand bildete?" [18], das Verbrechen, auf welches direkt das Urteil gegründet wird?

Nach römischem Recht müssen Anklage und Urteilsspruch das angeblich verletzte Gesetz qualifizieren [19]. In sämtlichen Texten T.s erscheint nun als Anklage, die vor den Richtern vertreten wird, als Verurteilungsmotiv, als das, was „de tabula recitatur" (Ap 2, 20; 44, 4: cum christiani s u o t i t u l o obferuntur), das nackte Motiv „christianus", „nomen christianum". Das Bekenntnis „Christ", das Christsein einfachhin charakterisiert Anklage und Verurteilung.

Die Untersuchung fragt gleichfalls nur nach dem einen: confessio nominis [20]. Ich brauche auf diesen von allen Apologeten so außer-

[18] P i e p e r 41.

[19] T. äußert sich 1 Nat 3 (62, 21—25): Quod praesidi offeratur, quod de reo inquiratur, quod respondetur vel negatur, quod de consilio recitatur, id reum agnosco.

[20] Von den zahlreichen Belegstellen, die wir fanden, vgl. 1 Nat 3 (62, 4—9): das Urteil nennt nicht das vom Christen behauptete Verbrechen

gewöhnlich stark betonten Punkt hier nicht mehr zurückzukommen. Der Tatbestand ist absolut klar. Die notwendige Schlußfolgerung ist, daß auch das die Verurteilung bedingende Gesetz formell die „confessio nominis" verbieten muß [21]. Das aber tun die allgemeinen Gesetze nicht. Würde man die Christen z. B. auf Grund der Gesetze gegen Majestätsbeleidigung oder Gotteslästerung [22] oder auch wegen Unsittlichkeit und Mord angeklagt und verurteilt haben, so wäre die Feststellung dieser Tatsachen in den Mittelpunkt der Untersuchung getreten, so wäre diese Tatsache ins Urteil aufgenommen worden. Diese verschiedenen Delikte haben alle eine Rolle in den Prozessen gespielt, aber nie werden sie als formeller titulus weder zur Anklage, noch zur Verurteilung benutzt.

Das einmal begangene Verbrechen, selbst wenn wir es mit Mommsen als Gesinnungsverbrechen nehmen [23], wäre doch auch für die Vergangenheit Tatsache geblieben, und dieses einmal begangene Verbrechen hätte bestraft werden müssen. Man beachte wohl, daß z. B. Plinius in seiner Anfrage an Trajan (Satz 2) bekennt, nicht genau zu wissen „an ei qui omnino fuit, desiisse non prosit". Nach dem Schlußsatz 10 ist es sein Zweck, von Trajan zu erbitten, Gnade in Aussicht zu stellen, weil es wahrscheinlich sei, daß diese „turba hominum emendari possit, si sit paenitentiae locus". Daß man die Christen durch die Folter zur Leugnung des ihnen vorgeworfenen Verbrechens treibt, daß man sie, wenn sie leugnen, vollständig freiläßt, erklärt sich viel besser, wenn nicht ein allgemeines Verbrechen als begangen und somit nicht ein allgemeines Gesetz als übertreten in Frage kam.

2. Die Auffassung, es handle sich um allgemeine Gesetze, steht mit T.s Äußerungen noch sonst mehrfach in Widerspruch: die das Christentum verbietenden Gesetze gehen auf Nero zurück (1 Nat u. Ap 5). Von den evtl. in Frage kommenden Gesetzen allgemeiner Art wird man das nicht behaupten wollen.

---

gemeiner Art, sondern nur ‚Christ'; 6 (66, 29); Scap 4 (549, 8 f.); Ap 44, 1 f. Daß die Christenqualität durchaus das war, um dessen Feststellung die Christenprozesse, die Fragen des Stadtpräfekten, der Prokonsuln sich bemühten, zeigt ein Blick in die Märtyrerakten. Kurze Zusammenstellung über den Punkt, der uns hier interessiert, bei Pieper 47 ff.

[21] Die Namensverurteilung spricht also m. E. entscheidend für die Existenz eigener Gesetze, nicht dagegen, wie Schroers 97 Z. 13—15 will.

[22] Ap 44, 2 und 28, 1 wird übrigens sacrilegus als Anklage und Verurteilungstitel gegen die Christen ausdrücklich ausgeschlossen. Dazu ist mit Mommsen zu bemerken, „daß sacrilegus als technische Bezeichnung für das religiöse Vergehen der Leugnung der Staatsgötter verbunden mit Kultverweigerung dem Strafrecht dieser Zeit fremd ist, streng juristisch vielmehr den Tempelraub, *ἱεροσυλία* bedeutet". Mit Callewaert aber ist gerade aus dieser Bemerkung gegen Mommsen selbst zu schließen, daß, wenn T. sagt, „sacrilegii convenimur", er nicht eine streng juristische Formel gebraucht, sondern vielmehr einen, die formelle Anklage und Verurteilung begründenden Tatbestand kennzeichnen will.

[23] Vgl. dazu, was oben Bd. 1, 64 ff. über ‚Gesinnungsverbrechen' bemerkt wurde.

T. verwirft die hier in Frage stehenden Gesetze ohne Einschränkung als ungerecht (4, 4. 11). Kann man annehmen, daß er, der mit Bedacht seine Ehrfurcht vor dem Kaiser als der von Gott gesetzten Autorität eindringlich dartut, die allgemeinen Gesetze über Majestätsbeleidigungen restlos für schlecht und ungerecht erklärt hätte? T. hätte in diesem Falle, der für seine Verteidigung viel günstiger gelegen hätte, von einer falschen Anwendung der Gesetze und falscher Ableitung aus den Gesetzen gesprochen, nicht aber das Verbot des Christseins einfach als bestehend anerkannt (Heinze 312 Anm. 1).

3. Zum Überfluß sagt es T. auch ausdrücklich, daß die in Rede stehenden Gesetze direkt den Namen bestrafen, nicht etwa das Nichtopfern, das Nichtschwören: quomodo iniquas dicimus (sc. leges)? Imo si nomen puniunt, etiam stultas! (Ap 4, 11). Selbst, wenn jemand hier einwenden wollte, daß im Grunde doch die Taten bestraft wurden, und daraus einen weiteren Rückschluß auf die in Frage stehenden Gesetze ziehen wollte, so hat T. für diesen Einwand die genaue Bestimmung hinzugefügt: si vero facta (sc. leges puniunt), cur de solo nomine puniunt facta? Der formelle juristische Verurteilungsgrund ist „Christ"; der Schluß also wieder: T. spricht von einem direkt gegen das Christsein gehenden, also gegen die Christen erlassenen Gesetz.

Das alles ist für unsere Untersuchung um so schwerwiegender, als (trotz der [S. 208] gemachten wichtigen Einschränkungen) tatsächlich „dem römischen Staate in seiner Kriminalgesetzgebung gemeinen Rechtes die Waffen zu Gebote standen, mit denen das Bekenntnis des Christenglaubens geahndet werden konnte" (Pieper 45), wie das ja ausführlich — nur mit falscher Schlußfolgerung — Le Blant (Pieper ebd.) für die „maiestatis rei, sacrilegi, magi, malefici", Anhänger einer „nova superstitio, religio illicita" gezeigt hat.

Die ganze Überlieferung ergibt nur dieses: „In der Praxis wurden die Christen denunziert, ergriffen, angeklagt, gerichtet und verurteilt als Christen"[24].

4. Zur Beseitigung einiger Schwierigkeiten, die gegen die vorausgehende Erklärung vorgebracht werden können, sei Folgendes bemerkt:

a) Die Worte „non licet esse vos" brauchen natürlich die betreffende Gesetzesformel nicht wörtlich zu reproduzieren[25]. Die Anredeform erklärt sich in der Darstellung einer Gerichtsszene ohne weiteres und ist hier nicht auffälliger als an den vielen anderen dialogartig gefärbten Stellen des Ap. Die Form der Apostrophierung der Christen ist auf alle Fälle wirkungsvoll gewählt als Entgegnung auf T.s eigene direkte Anrede der Richter.

Übrigens steht der Wortlaut der Formel nicht ganz vereinzelt: Galerius sagt in seinem Friedensedikt: „ut denuo sint christiani" (Lactanz, De mortib. persec. Kap. 34 [MPL 7, 250]). Lampridius in

[24] Duchesne, Histoire ancienne de l'église 1 (Paris 1906) 110.

[25] Das trockene Zitieren ist nie Sache des Rhetors Tertullian. Hinweise hat er viele, aber meist nur Andeutungen, die ganz in den rhetorischen Fluß der Rede eingebettet werden.

seinem Leben des Alexander Severus 22, 4: christianos esse passus est. In dem unter Kommodus (180—192) spielenden Prozeß gegen Apollonius bemerkt der Statthalter Perennis: Apollonius, *τὸ δόγμα τῆς συγκλήτου ἐστὶν χριστιανοὺς μὴ εἶναι*[26].

b) Daß T. im ganzen Ap nicht näher auf dieses Gesetz eingeht, ist erklärlich. Er hat dazu keine Veranlassung. Nur in der speziellen Einleitung (4—6) beschäftigt er sich mit der rechtlichen Grundlage der Verfolgung. Wenn im weiteren Verlaufe der Darstellung von den christenfeindlichen Gesetzen die Rede war (37, 2), wußte jeder Leser, worum es sich handelte.

c) Zu Erklärung der Pluralform „leges“: T. wendet diese Form auch für andere einzelne Gesetze an (Papias, Julias). Im übrigen trägt das hier in Frage stehende Gesetz, das von Nero gegeben, durch Domitian erneuert, von Trajan eingeschränkt worden war, den Plural nicht ganz ohne Berechtigung.

d) Von Wichtigkeit ist es natürlich, zu betonen, daß es sich für uns um die formelle Unterlage handelt, auf Grund deren der Verurteilungsspruch gegen die Christen erfolgte. Die These der Ausnahmegesetzgebung schließt aber in keiner Weise aus, daß etwa der tiefste Anlaß zum Erlaß bzw. zur Beibehaltung jener Gesetze das doppelte Majestätsverbrechen der Christen gegen römische Religion und römischen Staat durch Atheismus überhaupt und Verweigerung des Opfers für den Genius des Kaisers im besonderen gewesen sei. Das ist ein Punkt, der gar nicht in Frage steht. T. selbst hat den grundlegenden Unterschied zwischen dem, was den Christen im Einzelnen vorgeworfen wird, und dem formellen Anklage- und Verurteilungsgrund klar ausgedrückt durch den zwischen Ap 4, 1 f. einerseits und 4, 3 ff. anderseits bestehenden Unterschied. Es ist geradezu eine Bestätigung unserer These, daß T. ausdrücklich über der Grundlage der Vergehen gemeinen Rechts die formelle Grundlage einer eigenen Ausnahmegesetzgebung feststellt. Aus dem scheinbaren Zugeben der ersten Möglichkeit leitet er eine um so stärkere Anklage gegen das Ausnahmegesetz ab: si (sc. leges) vero facta, cur de solo nomine puniunt facta? (Ap 4, 11).

Damit sind auch Stellen wie 6, 10 oder 10, 1[27], soweit sie als Schwierigkeiten gegen unsere These benutzt werden könnten, erledigt.

---

[26] § 23. 13. 14 (Knopf 38, 5 f.; 36, 16 f. 21 f.). Interessant ist, daß das in Frage stehende Gesetz § 43 ‚Entscheid des Kommodus‘ genannt wird. Geffcken, Die Acta Apollonii, denkt zwar sehr skeptisch über den historischen Wert dieser Akten. Aber seine Bedenken, die zum großen Teil auf dem literarischen Charakter dieser ‚Apologie‘ und ihrem Gleichklang mit den Argumenten der apologetischen Schriften der Zeit basieren, werden schon durch die Tatsache erschüttert, daß Apollonius ein gebildeter Mann war (vgl. die Senatoren, die dem Verhör beiwohnen) und als solcher sein Christentum mündlich verteidigt haben kann, wie es andere schriftlich taten; mit anderen Worten, er kann ganz gut eine Apologie wirklich geredet haben.

[27] Ap 6, 10: ipsum . . . in quo principaliter reos transgressionis christianos destinastis, studium dico deorum colendorum; Ap 10, 1: itaque sacrilegii et maiestatis rei convenimur; Ap 46, 1: criminum intentationem . . .

Wie vorsichtig man sein muß, um nicht aus dem juristischen Gepräge mancher Formeln unberechtigte Schlüsse zu ziehen, zeigt gerade die wichtige Stelle Ap 10, 1, die von Mommsen zur Begründung seiner These von den Majestätsvergehen als Grundlage der Christenverfolgungen verwendet wurde. Denn, wie Mommsen (s. oben Anm. 22) selbst zugibt, bedeutet „sacrilegus" im damaligen Recht gar nicht das religiöse Vergehen der Götterleugnung, sondern Tempelraub. Callewaert darf daraus mit Recht schließen, daß dann die ganze Stelle, also auch „convenire" nicht im streng juristischen Sinne einer formellen gerichtlichen Anklage genommen werden dürfe.

e) Man darf auch nicht einwenden, ein solch ungerechtes allgemeines Ausnahmegesetz sei im römischen Staat ganz unmöglich gewesen. Die Tatsache, daß vor 250 die meisten Christenverfolgungen weitgehend niedrigen Trieben Einzelner ihren Ursprung verdankten, die Tatsache, daß selbst unter den besten Kaisern der allgemeine Haß gegen die Christen groß, blind und unvernünftig war, daß Ausschreitungen des Pöbels die Präsides mitzureißen vermochten in ganz gesetzwidrige Bahnen [28], nimmt diesem Einwand seine Kraft. Dazu kommt, daß das Gesetz, das hier in Frage steht, weit zurück datiert, in eine Zeit, wo die Gerüchte über geheime Schandtaten noch um so größere Zugkraft hatten, je weniger Genaues man von den Christen wußte. Somit konnte der Urheber des Gesetzes auch über die vom ruhig registrierenden Sueton erwähnte Anklage auf „superstitio" hinaus einen Schein von gerechter Unterlage für sein Ausnahmegesetz geltend machen [29], und dann fällt die angeführte Schwierigkeit ganz in sich zusammen. Schließlich darf man darauf aufmerksam machen, daß der Staat von seinem Standpunkt aus sehr wohl berechtigt war, gegen eine Klasse von Bürgern, deren Existenz ihm für seinen eigenen Bestand verderblich erschien, ein „Ausnahme"gesetz zu erlassen.

f) Der Fall des Plinius wird meistens von den Gegnern der hier vertretenen These verwertet. Ich glaube aber, daß er vielmehr zu dem Gesagten wertvolle Erhärtungen gibt.

Es kann zunächst kein Zweifel darüber bestehen, daß sowohl Plinius als auch Trajan den Christen möglichst entgegenkommen wollen. Sie sind also offenbar von der dem Staat durch das Christentum drohenden Gefahr nicht überzeugt; da nun ausdrücklich von Plinius erklärt wird, es fänden sich keinerlei Verbrechen allgemeiner Art bei ihnen, so fragt man sich, warum denn dann Plinius überhaupt „verfolgt" und warum der Kaiser überhaupt eine Bestrafung festsetzt. Es scheint unerklärlich, wenn nicht eine bestehende juristische Grundlage diese Bestrafung forderte [30]. Sowohl des Plinius Anfrage, wie Trajans Antwort

[28] S. oben Bd. 1, 44—49.

[29] Das halten die Gegner selbst den Christen entgegen 1 Nat 6 (66, 13—16): quod utique leges non plecterent sectam istam, nisi de meritis apud conditores legum constitisset.

[30] In diesen Zusammenhang bitte ich einmal das „necessitate" confusa in Ap 2, 8 zu stellen. T. dürfte mehr gemeint haben, als was man mit ‚notwendigerweise' (im logischen Sinn) wiedergibt.

setzen die Handhabe gegen die Christen voraus (sie wird im Reskript nicht erst geschaffen, sondern ihre Anwendung wird geregelt), und zwar eine juristische Handhabe, die sich gegen die Christenqualität wendet. Denn, daß das Christsein verboten sei, weiß Plinius; deswegen bestraft er ja Anhänger des Christentums sofort mit dem Tod. Aber die große Menge macht ihn stutzig. So fragt er sich: was wird eigentlich bestraft, der Name allein, oder Verbrechen, die damit verbunden sind oder darunter subsumiert werden? — ein Gedankengang, der sich auch in seinem inquisitorischen Vorgehen widerspiegelt.

Damit erhält T.s Ausdruck „sine ullo retractatu humaniore" eine besonders deutliche Beleuchtung. Plinius schreibt (Satz 2): Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant, detur paenitentiae venia, an ei qui omnino christianus fuit desisse non prosit, nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia coherentia nomini puniantur". Wenn der Verurteilungsgrund ein allgemeines Gesetz war, so hätte sich Plinius nur nach dem allgemeinen Usus zu richten brauchen; darin war er sicherlich bewandert. Die Christenprozesse, bei denen er nie zugegen gewesen zu sein bekennt (Satz 1), stellen also eine eigene Art dar und, da die den Richtern gelassene Bewegungsfreiheit, wie wir sahen, nur eine beschränkte war, legt sich auch von dieser Seite die Annahme eines eigenen Gesetzes zur Erklärung dieser besonderen Art nahe. Dieses Gesetz aber erhält durch die Ratlosigkeit, mit der Plinius ihm gegenüber steht, eine deutliche Kennzeichnung: es verurteilt — und zwar als Kapitalverbrechen zum Tode! — den Namen; es tut das in ganz kurzer Weise, ohne nähere verdeutlichende Bestimmung, was ausgezeichnet auf T.s „non licet esse vos" paßt.

Plinius fragt die Angeklagten nur nach dem Bekenntnis; da sie bekennen und dabei beharren, läßt er sie hinrichten.

Das Opfern und Schwören (Satz 5) erscheint nur als Mittel, um festzustellen, ob die Beklagten nicht Christen seien: Plinius hatte gehört, daß wahre Christen nie dazu zu bewegen seien [31].

Der Plinius-Brief läßt deutlich genug durchblicken, daß der Statthalter diesen Aberglauben, in dem er so viel Gutes und Lobenswertes sieht, lieber nicht bestrafen würde: „Qu'y a-t-il donc, qui l'oblige à sévir, sinon une loi qui interdit de professer cette superstition?" [32]

Die Antwort Trajans bestätigt diese Erklärung: (1.) Das „supplicando dis nostris" wird ausdrücklich nur als Beweis für die „negatio" des Bekenntnisses verlangt. (2.) Die Verzeihung fürs Vergangene wird ohne weiteres gewährt: wiederum eine Andeutung, daß einfach das Christenbekenntnis als solches das Delikt darstellt, nicht aber das Majestätsverbrechen.

IV.

1. Wir können jetzt auf die eingangs gemachte Hypothese zurückkommen und die dort unbenutzten Möglichkeiten ausnützen. Wenn

[31] Das gleiche zeigen die Märtyrerakten.
[32] Batiffol 27 f.

„definire" bedeuten würde „ein allgemeines Gesetz im Urteil anwenden", was heißt dann „praescribitis"? Es wäre nur eine Tautologie. ‚Praescribere' hat aber ganz unzweifelhaft den Sinn: alle weitere Einrede abschneiden (s. Esser 50 f. Anm. 3). In diesem Verbum, glaube ich, ist die persönliche Äußerung der Richter an die Angeklagten ausgedrückt. Damit erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, daß „definire" nicht auch im selben Maße auf das Konto der Richter kommt, sondern sich auf das Gesetz direkt bezieht und die Bedeutung hat ‚durch Gesetz stipulieren'. ‚Praescribitis' gibt die Anwendung aus dem in ‚definitis' festgelegten allgemeinen Tatbestand.

2. Mommsen hatte, da ein restloses Verstehen der Texte und der Prozeßvorgänge aus der Anwendung der allgemeinen Gesetze allein nicht möglich war[33], für die Erklärung der vielen Unregelmäßigkeiten in den Christenprozessen die Anwendung der freien Koerzition herangezogen. Dieser Punkt ist aber, wenn man die „coercitio" nicht nur an einzelnen Punkten zur Erklärung heranzieht, sondern sie in weitem Umfang das Ganze der antichristlichen Maßnahmen vor 250 beherrschen läßt, der schwächste Punkt seiner Erklärung. Zu dem bereits hierzu Gesagten wolle man noch festhalten: (a) T. führt, wie wir sahen, die Gesetze auf die Kaiser zurück, d. h. er macht nur mittelbar die Präsides verantwortlich; er beschränkt deren Freiheit ausdrücklich und ganz wesentlich. (b) Die Anfrage des Plinius macht in jener Annahme Mommsens mehr Schwierigkeiten als in der oben vorgeschlagenen Lösung. (c) Die Reskripte des Trajan und des Mark Aurel (die eine regelrechte Anklage verlangen) sind so formell, daß sie die Koerzition ausschließen: denn kraft der „coercitio" ganz frei vorgehen und anderseits nicht nachforschen dürfen, eine Anklage abwarten müssen, ist ein Widerspruch. (d) Die Beschwerden T.s wegen der Formlosigkeiten im Christenprozeß würden ganz gegenstandslos. — Die Koerzitionstheorie ist eben wesentlich aus allgemeinen Anschauungen über das römische Rechtsverfahren abgeleitet, nicht aber so sehr aus den wenigen übriggebliebenen Urkunden der Christenprozesse, und erst recht nicht aus einer genauen Interpretation der ausführlichsten hierher gehörigen Texte, eben der Angaben Tertullians, abgelesen. Sie verdankt ihren bestechenden Eindruck hauptsächlich dem Umstand, daß sie das nicht wegzuleugnende, undeutlich-schwankende, zwiespältige Verhalten der römischen Staatsorgane dem Christentum gegenüber aus einer ihrer Natur nach frei und willkürlich waltenden Einrichtung erklärt. Dazu aber genügt bereits die große Willkür des Kriminalprozesses der Kaiserzeit, die Mommsen selbst so stark betont, und die in sich unklare Haltung des Staates gegen das Christentum im zweiten Jahrhundert.

3. Die uns beschäftigende Frage wäre apodiktisch gelöst, wenn wir ein eigenes gegen die Christen als Religionsgemeinschaft gerichtetes

[33] Gegen Mommsens Versuch aus Ap 13, 1; 23, 9; 24, 3; 25, 3. 5; 27, 1; 28, 3; 29, 1; 32, 2 zu beweisen, der Religionsfrevel sei rechtlich unter den Begriff der maiestas gezogen worden, s. die Kritik Heinzes 334 f. 336 Anm. 1.

Gesetz in seinem Wortlaut kännten. Aber wir haben kein derartiges Gesetz; und sicherlich, diese Schwierigkeit ist von unserer Hypothese zu tragen, und sie wiegt nicht leicht. Immerhin haben wir, um uns die betreffende Gesetzesformel zu rekonstruieren, indirekte Indizien in den oben S. 216 f. angeführten Aussprüchen, zu denen man noch die Texte bei Origines und in dem Mart. Pionii hinzufügen kann [34]. — Daß Sulpicius Severus (Chron. II 29, 3) denselben Wortlaut hat wie T., darf nicht entscheidend sein, da Sulpicius aus T. geschöpft haben kann. Immerhin bedeutet die Übereinstimmung ein kleines Plus für unsere These.

4. Aus den Texten der griechischen Apologeten ist für unsere These wenig zu holen. Doch besitzt auch die dort überall bezeugte Verurteilung des Bekenntnisses als solchen die gleiche Beweiskraft wie bei T. Weiter kann man auf einzelne Äußerungen des Athenagoras hinweisen, die ein Ausnahmegesetz anzudeuten scheinen. Nach ihm [35] ist die Lage der Christen gänzlich verschieden von der aller andern Gemeinschaften des Reiches, die sich nicht durch ein Gesetz gezwungen sehen, von den heimischen Religionsgebräuchen abzulassen [36]. Tatian, der ja überhaupt der politischen Seite des Kampfes wenig Aufmerksamkeit schenkt, hat nur die für unsere Frage nichts ergebende Bemerkung: „Warum wollt ihr Hellenen denn wie gegen Attentäter die Staatsgesetze (*τὰς πολιτείας*) gegen uns ausspielen" (4, 1 [Go 271 Z. 8 f.])? Auch Minucius flicht seinem schöngeistig geglätteten Dialog nur einen allgemeinen Hinweis auf „drohende Erlasse" ein (12, 4). Wohl aber deutet das Schreiben des Kaisers Hadrian, das Justin (1 Ap 68) seiner ersten Apologie angehängt hat, und dessen Echtheit heute ziemlich feststeht, hin auf ein direkt antichristliches Gesetz [37].

Exkurs II.

War Tertullian Jurist?

1. Ich stelle diese Frage nicht, um etwa den bürgerlichen Beruf des vorchristlichen T. möglichst genau aus seinen Schriften herauszulesen; auch nicht, um in der wichtigen Frage, ob bestimmte dogmatische Formulierungen T.s (etwa in seiner Trinitätslehre) auf juristischen Begriffen aufbauen, einen festen Standpunkt zu gewinnen; sondern, um eine

[34] Origenes, Homilia 9 in Iesu Nave (MPG 12, 879): reges terrae, senatus populusque et principes Romani . . . decreverunt . . . legibus suis, ut non sint christiani — Mart. Pion. 6, 5: *οὐκ ἔξεστιν ὑμᾶς ζῆν* (Knopf 61, 5).

[35] Athenagoras, Suppl 1 (Ge 120, 4. 13 f.); 7 (125, 18).

[36] Vgl. dazu, daß Athenagoras dann auch im 2. Kap. (Ge 121, 22) ein direktes Gesetz verlangt, um die Ausnahmebehandlung der Christen zu beseitigen.

[37] Denn das „Gesetzwidrige" (*εἴ τις . . . δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας* [Go 77]) kann nur das Christsein bedeuten.

wichtige, ja, die m. E. am meisten charakteristische Seite des Apologeten T., bzw. seiner seelisch-geistigen Struktur, an einem bestimmten Punkte noch deutlicher als bisher geschehen herauszuarbeiten: auch die „juristischen" Partien in T.s apologetischen Schriften erbringen den Beweis, daß er vor allem Rhetor[1] und Polemiker war.

Daß T. in irgendeiner Weise in näherer Beziehung zum Recht gestanden habe, scheint sich aus seinen Schriften, besonders aus den apologetischen, und unter diesen wiederum vor allem aus dem Ap, ohne weiteres zu ergeben. Der juristische Einschlag in T.s Schriften oder das, was man dafür halten mag, drängt sich jedem Leser ohne weiteres auf und ist denn auch von jeher stark betont worden. Warum aber kam man bis heute nicht zu einer opinio communis in der Bewertung dieses juristischen Gutes? Ein erster Grund liegt darin, daß jede äußere Bezeugung über T.s berufliche Tätigkeit fehlt; wir sind allein auf innere Kriterien angewiesen, bei deren Deutung subjektives Empfinden weitgehend mitspricht. Denn es ist nicht sicher, daß die einzige Nachricht, die einen Hinweis auf T.s bürgerlichen Beruf enthält, die Aussage des Eusebius[2] (bzw. ihr für unsere Frage entscheidender erster Teil), selbständigen Wert besitzt und auf ein außerhalb der Schriften T.s liegendes Zeugnis zurückgeht. Die Schriften T.s, besonders das Ap, stehen mit ihrer juristischen Färbung so sehr allein in der Literatur der alten Kirche, daß das Urteil des Eusebius darin seine genügende Erklärung findet. Es ist erklärlich, daß man stolz darauf war, den römischen Verfolgerstaat, den Rechtsstaat par excellence auf seinem eigenen Gebiet von einem anscheinend so kompetenten Manne widerlegt zu sehen, und daß dieser Stolz auf die Formulierung des Urteils abfärben konnte. Im übrigen führt das Zeugnis des Eusebius in der Frage des Berufes T.s gar nicht besonders weit; denn es sagt uns nicht, durch welche Art der bürgerlichen Betätigung T. sich als „gründlicher Kenner des Rechtes" erwiesen habe.

Umgekehrt ist auch die Stelle De pallio 4, wo T.s Pallium — also er selber — sich rühmt, mit Gericht, Prozeßreden und dergleichen nichts zu tun zu haben, nicht ganz deutlich; ist, wie es sich für eine sophistisch-kynische Diatribe gehört, verdächtig zugespitzt, und gilt zudem nur für die christliche Periode des Schriftstellers, läßt also über seine frühere Tätigkeit kein Urteil zu.

Ein zweiter Grund liegt darin, daß die Frage nicht immer scharf genug umgrenzt worden ist. Von den beiden letzten Arbeiten, die sich mit der Frage eingehend befassen[3] und die zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen kamen, hat aber diejenige Schloßmanns das Problem

[1] Daß „Rhetor" nicht einfach im Sinne der zeitgenössischen schulmäßigen Rhetorik gemeint ist, braucht wohl an dieser Stelle nicht mehr eigens betont zu werden. Das Dunkle und Schwierige in T.s Schreibweise war nicht nach deren Sinn. Vgl. Laktanz, Instit. div. 5, 1, 23; Hieronymus, Ep. 49 ad Paulin.

[2] Eusebius HE 2, 2, 4 (Schwarz 1, 110, 16 ff.).

[3] de Labriolle, Tertullien, und Schloßmann, beide 1906.

gerade durch genauere Umschreibung dessen, was unter „Jurist" verstanden wird, der Lösung näher gebracht. Schloßmann differenziert die Frage richtig so: War Tertullian Jurisconsult oder causidicus oder keines von beiden? [4]

Den Ausführungen Schloßmanns, der seine Doppelfrage verneint, trat Geiselhart entgegen. Er macht sich die Unterscheidung zwischen iuris consultus und causidicus zu eigen, will aber, den Apologeten T. mit dem Tertullian der Digesten identifizierend, dem Kirchenschriftsteller den Charakter eines Rechtsgelehrten im strengen Sinne zuerkannt wissen. Manche seiner Ausführungen sind beachtenswert. Aber zu dem angestrebten Schluß reichen sie nicht aus. Man kann durchaus etwa an T.s Aufenthalt in Rom festhalten und sogar ein Rechtsstudium T.s dort annehmen, ohne von da zu dem Schluß kommen zu müssen, T. sei iuris consultus im strengen Sinne gewesen. Auch daß die Lebenshaltung T.s sicher nicht gegen eine unentgeltliche Ausübung des Amtes eines Juristen spricht, ist noch kein Beweis dafür, daß er es wirklich ausgeübt habe. Man kann sogar weiter gehen und aus dem Lebenswerk des Apologeten und Katecheten T. mit großer Wahrscheinlichkeit ein direktes inneres Bedürfnis nachweisen, Auskunft in Zweifelsfällen zu geben. Aber auch da bleiben die beiden Möglichkeiten — iuris consultus oder causidicus — offen. Und eben hier liegt der schwache Punkt in Geiselharts Ausführungen: im entscheidenden Augenblick wird die strenge Unterscheidung zwischen den beiden Arten juristischer Betätigung nicht festgehalten. Der Vergleich mit Cicero (S. 7), oder etwa die Konstruktion und Interpretation des zweiten Teiles des Eusebiuszitates [5] scheitern hieran. Auch bei dem Beispiel des Apuleius werden die beiden Formen des Juristen durcheinandergeworfen.

Die Hauptschwierigkeit aber, die Geiselharts Ausführungen drückt, ist dies: sein Schluß steht und fällt mit dem Nachweis der Identität des Apologeten und des Digesten-Tertullian. Ich finde es auffällig, daß die beiden Männer gleichen Namens, von denen auch der Apologet in einem nicht alltäglichen Verhältnis zum Recht steht, zeitlich so nahe zusammentreffen; beachtenswert ist es auch, daß die eine Abhandlung des Digesten-Tertullian besonders gut in den Erfahrungs- und Interessenkreis des Apologeten als des Sohnes eines Centurio hineinpaßt. Aber ein Beweis für die Identität ist natürlich beides nicht. Wenn der Kirchenschriftsteller das „ius" zitiert (anima 6 [CSEL 20, 307, 20]), statt den Digesten-Tertullian zu nennen, so kann man das bedeutsam nennen oder nicht; ein irgendwie objektiv wirkender Wahrscheinlichkeitsgrund für die Identität läßt sich daraus nicht entnehmen. Die Bemerkung Geiselharts, daß T. es nicht liebe, seine heidnische Vergangenheit hervorzuheben, ist an sich richtig; sie wird aber falsch, wenn sie etwa andeuten wollte, T. habe auch nur die geringste innere Hemmung zu überwinden gehabt, um

[4] In seiner neuesten Arbeit (Histoire 83) nähert sich de Labriolle dem Standpunkt Schloßmanns.

[5] Daß das Ansehen des T., von dem Eusebius spricht, ausgerechnet auf den Juristen sich beziehe, kommt durch den Text zum mindesten nicht eindeutig zum Ausdruck.

auf sie zurückzugreifen, sobald ihm das aus irgendeinem Grunde nützlich erschienen wäre. Falsche Bescheidenheit liegt T. ganz fern. Nachdem endlich auch die Literarhistoriker nicht zu einer einheitlichen Meinung kommen, scheint wohl ein Non liquet in dieser Frage der Weisheit letzter Schluß zu bleiben [6].

Damit ist die gestellte Frage jedoch nicht erschöpft. Wenn wir uns mit Schloßmann einmal ganz klarmachen, was ein römischer Juriskonsult im strengen Sinne des Wortes gewesen ist: ein Rechtsgelehrter, der mit heiligem Ernst in objektiver leidenschaftsloser Sachlichkeit und ohne durch Gunst und Abneigung sich beirren zu lassen, Rechtsgutachten erteilte, so könnte für eine psychologische Betrachtung doch wohl mit Recht und eindeutig die Überzeugung aufsteigen, daß T. von solchem Beruf ungeheuer weit abzurücken ist. Zur psychischen Einstellung und praktischen Betätigung eines solchen Juristen fehlte T. so gut wie alles [7].

Dagegen zeigen sein Charakterbild und dessen Widerschein, sein Stil, Züge, die in vielen Punkten vollkommen auf den Beruf des römischen Sachwalters, des causidicus oder patronus passen. „Ihre Aufgabe fanden sie darin, nicht nur durch juristische Argumentationen, sondern auch durch alle Künste einer in der Rhetorenschule erlernten Beredsamkeit und Sophistik das Urteil der Richter zu beeinflussen und ihren Klienten günstig zu stimmen. Nicht die „constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi" (Ulpianus, Dig. I, 1, 10 pr.), die Fechtkunst war es, auf die es für sie ankam" [8].

Allein wir dürfen uns nicht durch eine solche allgemeine Über-

[6] Schloßmann will den Beweis gegen die Identität aus der vollständigen Stilverschiedenheit der beiden Tertulliane deshalb für nicht schlüssig halten, weil es sich um inkommensurabele Größen handle; ebensowenig, wie man etwa in einem Roman und einer juristischen Arbeit aus der Feder des gleichen Mannes den gleichen Stil voraussetzen dürfe (Schloßmann 253). Er hätte sogar noch hinweisen können auf die Tatsache, „daß (im Altertum) jedesmal das literarische Genre den Stil eines Schriftstücks bestimmt, also derselbe Autor ganz verschiedenen Stilcharakter je nach dem Gebiete zeigt, auf dem er sich bewegt." (Lübker, Reallexikon des klass. Altertums [Lpz. 1914 [8]] 890, Art. Rhetorik.) Und doch hinkt der Vergleich. Denn beim Schrifttum des Apologeten handelt es sich nicht um einen Roman, sondern um dogmatische Abhandlungen sehr nüchternen Charakters und um eine Apologie, die wenigstens stellenweise zu einer streng sachlichen und juristischen Behandlung einladen konnte. Der Stilunterschied kann deshalb m. E. mit Fug und Recht für die Verneinung der Identität beider Tertulliane verwandt werden.

[7] Von den Einzelausführungen Schloßmanns, die zeigen sollen, daß T. von juristischem Geist und juristischer Methode weit entfernt ist, möchte ich nur den Hinweis auf den berüchtigten (und doch für T. so unendlich bezeichnenden), aller Kritik spottenden Grundsatz aus cor mil anführen: Gestattet ist nur, was das Gesetz ausdrücklich erlaubt, und was nicht ausdrücklich erlaubt ist, das ist verboten. „Welcher Jurist würde die Aussprache eines solchen Satzes über sich gewonnen haben!"

[8] Schloßmann 259. Ob freilich T. diese seelische Haltung und diese Begabung in der Praxis als causidicus ausgeübt hat, ist eine Frage für sich, die für uns aber weniger Interesse besitzt.

legung zu schnell beeinflussen lassen. Nachdem T.s „juristische" Arbeit so oft überschätzt worden, ist es nicht überflüssig, vor dem andern Extrem zu warnen.

Es wird in der Tat schwer fallen zu leugnen, daß man Gefahr läuft, T. nur oberflächlich zu verstehen, wenn man gewisse Begriffe und Beweise bei ihm ausschließlich als rhetorische Floskeln nimmt, statt sie zu werten als Produkt einer juristisch orientierten Logik, in der die objektive Macht und Konsequenz des Gegebenen, des Tatsächlichen viel stärker anerkannt wird und wirkt als in der Denkweise eines nur rhetorisch eingestellten Temperaments. Abgesehen von dem reichen Material im Ap zwingt schon allein die Tatsache zur Besinnung, daß T. den wichtigen dogmatischen Traktat De praescriptione haereticorum ganz auf einem juristischen Begriff aufbaut[9]. Ferner finden sich in seinen verschiedenen Abhandlungen eine Menge juristischer Begriffe, Bilder und Ausdrücke, Einzelkenntnisse aus dem positiven Recht, dem Gerichtsverfahren, die zeigen, wie ungesucht sich ihm auch in rein religiös-ethischen Fragen „juristische" Formulierungen in die Feder drängen[10].

Diese Eigenart verlangt eine genügende Erklärung. Eine solche ist es nicht, wenn Schloßmann hauptsächlich auf die in den Rhetorenschulen erlernbaren juristischen Gemeinplätze hinweist, oder daran erinnert, daß die öffentliche Gerichtsbarkeit genügte, um jedem, selbst dem Ungebildeten, ein gewisses Maß von Kenntnissen über die bestehenden Gesetze und die geltende Prozeßpraxis zu vermitteln. Denn es muß erklärt werden, wie es kam, daß diese Möglichkeiten nur bei einem christlichen Schriftsteller zu dem vorliegenden Resultat führten, und wie es möglich war, daß der juristische Einschlag, mag man ihn nun noch so unbestimmt fassen, gewissermaßen dessen ganzem literarischem Schaffen eine so charakteristische Färbung geben konnte.

Auf der andern Seite freilich ist die Beweisführung von de Labriolle noch viel weniger geschlossen. Seine Ausführungen einerseits über das Bedürfnis T.s, das gesamte Leben in seiner ganzen Breite durch genau fixierte Einzelvorschriften zu regeln, und seine Unempfindlichkeit gegenüber dem hart strafenden Geist des A. T.; seine Hinweise anderseits auf die juristische Färbung der Einleitungskapitel des Ap, die juristische Grundlage des Gedankens in De praescriptione, eine Fülle von juristischen Einzelheiten in De corona militis und besonders in De pudicitia genügen zwar, um den „esprit de légiste" T.s festzustellen, wenn man „légiste" recht weit faßt. Sie genügen aber nicht, um zu beweisen, daß dieser „juristische" Geist sich nur erklären lasse aus längerer wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem römischen Rechte. Man kann ein Advokat oder eine Advokatennatur sein — und eine finstere, rigoristische Persönlichkeit wird dann noch ein Kasuistiker von reinstem Wasser sein können —, ohne daß dazu das juristische Element im

[9] T. verwendet den Begriff auch sonst nicht selten. Über seine Herkunft s. unten Anm. 23.

[10] Einzelheiten s. bei de Labriolle, a. a. O.

bezeichneten Sinne zu gehören braucht. Rhetorik, Sophistik, irgendwelches juristisches Studium und das eben erwähnte Temperament genügen vollkommen, um die Elemente, die de Labriolle beibringt, zu erklären. Wenn man dazu noch etwa eine Advokatenpraxis in Rechnung stellen wollte, bliebe m. E. kein Detail der juristischen Stellung und Arbeit unerklärt.

2. Um eine selbständige Lösung anzubahnen, genügt es, das Problem am Ap zu studieren[11]. Hier ist der juristische Einschlag nicht nur wegen gewisser Einzelheiten kennzeichnend, sondern vor allem deshalb, weil T. seine apologetischen Gedanken in ihrer Gesamtheit in einen juristischen Rahmen spannt. T. kündigt Ap 1, 1 ausdrücklich an, daß er eine Gerichtsrede in einem gegen die Christen schwebend gedachten Strafprozeß schreiben will, eine Einstellung, die, wie wir sahen, durch eine Reihe wichtiger Einzelheiten festgehalten und unterstrichen wird. Formell gilt alles, was T. im Ap behandelt, als vor Gericht gesagt und an die Adresse der zu Gericht sitzenden Statthalter gerichtet, und streng genommen werden alle antichristlichen Vorwürfe zu gerichtlichen Anklagen, gegen die der christliche Advokat sich und seine Brüder verteidigt. Durch die als Adresse an den Anfang gesetzte[12] und durch die ganze Schrift hindurch festgehaltene Anrede an die amtierenden Richter, durch die Art, alle antichristlichen Vorwürfe ganz konkret als gerichtliche Anklagen darzustellen, durch das Bestreben, den Übergang zu den von den offiziellen Organen offenbar nicht vertretenen Vorwürfen allgemeiner Art, wie sie im letzten Teil des Ap stehen, möglichst zu verdecken, wird es offenbar, daß das Ap sich als Ganzes juristisch geben will[13].

Eine gerechte Würdigung dieser Tendenz wird zunächst beachten müssen, daß die apologetischen Gedanken T.s ihre juristische Färbung nicht nur von der literarischen Form — eben der Gerichtsrede — her bekommen, sondern sie schon vorher besaßen. Für Ap und Scap ließe sich der Einfluß der Gerichtsrede auf den Gedanken wohl geltend machen, nicht aber für Nat, in denen wir die ursprüngliche Fassung der

[11] Schloßmann 264 f. urteilt hier so: „Einen juristischen Charakter trägt in gewissem Sinne, könnte man sagen, der Apologeticus . . . Aber nirgends finden sich juristische Deduktionen. Es gilt hier weder einen Zweifel über den gesetzlichen Tatbestand, noch über die rechtliche Folge dieses Verbrechens zu beseitigen, und der von Tertullian gegen die Christenverfolger . . . erhobene Vorwurf eines ungesetzlichen prozessualischen Vorgehens ließ sich so leicht begründen, daß wahrlich kein juristisch geschulter Verstand oder besondere Rechtskenntnisse dazu gehörten, um ihn zu rechtfertigen. Im übrigen bewegen sich seine Ausführungen lediglich auf dem Gebiete tatsächlicher Darlegung . . .“ — Diese Feststellungen haben ihre Berechtigung, um zu beweisen, daß T. nicht Juriskonsult war. Schloßmann wird aber der Sachlage nicht gerecht, insofern er das juristische Element, das er doch „in gewissem Sinne“ anerkennt, nicht positiv wertet.

[12] Ap 1, 1: Romani imperii antistites; an vielen anderen Stellen von Ap und Nat heißt es ‚praesides‘. Vgl. 10, 1; 16, 1; 28, 2; 30, 7; 35, 6; 37, 2; 44, 2; 49, 4; 50, 12.

[13] S. oben Bd. 1, 286 ff.; 329—332; 359 f.

apologetischen Gedanken T.s zu erblicken haben. Diese Bücher bieten sich gemäß ihrer Adresse und ihrem Inhalt dar als Erbe des griechischen λόγος πρὸς Ἕλληνας, einer Form, die in der σύγκρισις zwischen Heidentum und Christentum, wie sie am reinsten bei Tatian und eben im 1. Buche Nat erhalten ist, ihren Hauptbestandteil hatte. Ihre literarische Form bietet nichts dar, was zu einer juristischen Formulierung besonders veranlassen könnte. Man darf folgern, daß, wenn der juristische Einschlag in Ap und Scap rein äußerlich wäre und hauptsächlich auf die Einwirkung der literarischen Form zurückginge, dieser Einschlag in Nat füglich fehlen müßte. Nun aber beobachten wir auch in 1 Nat gleich von Anfang an eine stark juristische Färbung der Gedanken, und da diese Färbung in ganz ähnlicher Art ins Ap herübergenommen wird und bis zum späten Scap treu haften bleibt, so spricht das dafür, daß wir es bei der juristischen Einkleidung der apologetischen Gedanken T.s nicht mit einer äußerlichen Verbrämung zu tun haben, daß vielmehr diese Note am Gedanken selbst haftete, daß sie für T. die adäquate Ausdrucksform war, daß er also „juristisch" dachte.

Ein Vergleich von 1 Nat 1—3 mit den Einleitungskapiteln des Ap belegt das. Man beachte, daß in diesem, an die Heiden gerichteten Buche die „nationes" erst im 7. Kapitel als Adressaten erscheinen [14], daß hingegen die ersten Kapitel sich wie selbstverständlich an die Präsides wenden [15]. Dieser Adressat und damit der „juristische" Standpunkt haften so fest in T.s Bewußtsein, daß sie selbst in dem doch von römischem Gericht und Strafprozeß so weit abstehenden Kap. 20 des I. Buches durchscheinen [16].

---

[14] 1 Nat 7 (70, 18 f.): miserae atque miserandae nationes; 17 (89, 3); 20 (92, 3); 2 Nat 1 (93, 13). Die nationes sind einfach die Heiden überhaupt zwar hauptsächlich, aber nicht nur, die Römer und Griechen; vgl. 1 Nat 17 (89, 2 f.), wo Parther, Meder und Germanen zu den nationes gezählt werden. — S. oben S. 113.

[15] Zwar ist für das erste Kapitel ein Adressat nicht ausdrücklich genannt. Aber das im 2. Kap. 4. Satz erscheinende ‚praesides' vertritt das ‚ipsi' im ersten Satz des gleichen Kapitels, welches wiederum seinerseits den Adressaten des ersten Kapitels bezeichnet; von einem Frontwechsel irgendwelcher Art ist nichts zu merken. Da das ganze Kapitel 2 nur eine Ausführung der zu Anfang des Kapitels an die Präsides gerichteten Behauptung ist, ist es ganz als an die Präsides gerichtet zu betrachten. Da sich das Kapitel 3 (das zweite Kapitel fortsetzend) mit denselben Gerichtsverhandlungen beschäftigt, gilt das gleiche von diesem. Die Parallelkapitel aus Ap geben dieser Auffassung eine weitere Stütze. Der Text selbst ist übrigens klar: Termini technici, Einzelheiten des Gerichtsverfahrens, die Untersuchung „de auctoritate legum" (Kap. 6) zeigen deutlich die juristische Fragestellung und Denkweise.

[16] 1 Nat 20 (92, 19 ff.). — Scap wendet sich an einen Richter und ist im wesentlichen nur Auszug aus den früheren apologetischen Schriften. Immerhin zeigt die Abwechslung der Anrede ‚du' und ‚ihr', wie sehr ihm die Richter im allgemeinen als Adressaten vorschweben. Merkwürdig ist z. B., daß gleich in der Einleitung nicht ein ‚du', sondern ein allgemeines ‚vos' steht. Kapitel 3 und 4 wenden sich ganz speziell an Scapula, um ihn hic et nunc von allzu großer Strenge abzubringen. Merkwürdig springt dabei plötzlich nach

Allerdings gerade dieser zähe, ja übertriebene Ausbau der juristischen Tendenz macht bedenklich. Was von den vielen verhandelten Klagepunkten im Grunde wirklich juristisch ist, d. h. was als Anklage im strafrechtlichen Sinne genommen sein will, kann man unschwer erkennen: es sind die von den Griechen her bekannten Anklagen auf Christsein, die substantiiert wurden durch den Vorwurf des Atheismus und des Majestätsverbrechens. Dagegen werden die Vorwürfe auf geheime sittliche Verbrechen, so stark auch T. ihren Einfluß auf die Überzeugung und das Urteil der Richter urgiert, durch 10, 1 als nicht von den Richtern vertretene Beschwerdepunkte gekennzeichnet[17]. Dennoch verfolgt T. die angedeutete Tendenz, alles vorgebrachte Material möglichst dem juristischen Beweis einzufügen, auch bis in diese Einzelheiten hinein. Dieses Bestreben zeigt sich im Ap jedesmal, wenn er in größeren Zusammenhängen nicht-juristische tituli zur Sprache bringt[18]. Einmal deckt er den Einfluß auf, den diese nicht-juristischen Anklagen indirekt, durch Beeinflussung der Präsides, auf das gerichtliche Urteil haben[19]. Ein andermal hält er die Beziehung des betreffenden Problems zum öffentlichen Wohle fest, was immerhin zu gerichtlichen Anklagen hinführen konnte. Oder auch er faßt die beklagten „Nachteile" unter irgendeinem an sich strafbaren titulus: wie die rein negative ‚infructuositas' als ‚iniuria' = positive Benachteiligung. Gerade dieses letzte Beispiel zeigt durch seine bestechend juristisch gefärbte sprachliche Fassung[20], wie weit T. in seinem Bestreben, den juristischen Anstrich glaubhaft zu machen, ging; es illustriert aber auch den Schluß, zu dem die Untersuchung schon im ersten Bande öfters hinführte: es zeigt, wie zurückhaltend man bei T. sein muß, wenn es gilt, aus der juristisch gefärbten Sprache Schlüsse auf den juristischen Charakter des Inhaltes zu ziehen. Und das führt uns nun zur Kehrseite der Medaille. Diese Kehrseite besagt eine Einschränkung des juristischen Befundes; vieles an ihm ist nur Einkleidung.

3. a) Die forensische Art T.s, seine rücksichtslose Manier, die Darstellung restlos dem angestrebten Ziele dienstbar zu machen, und sein aus der Zeitmode geborenes Streben nach origineller sententia-Form verleiten ihn eben auch dann zur Übertreibung, wenn es gilt, gegen die

---

langem konsequent festgehaltenen ‚du' die Anrede auf ‚vos' über (Oe 546 Z. 6—9). Oben S. 148 ff.

[17] Beachtenswert ist auch, daß T., wenn er eine Anklage für juristisch schwerwiegend hält, nie eine bloße rein konstatierende Retorsion gibt, noch weniger einen bloßen Gegenangriff macht, oder sorglos die Anwürfe beiseite schiebt. Den offiziellen Faktoren gegenüber verteidigt sich T. sehr minutiös, dem Volke gegenüber nicht. Mit welchem Nachdruck geißelt er Ap 35 die Auswüchse bei den Kaiserfesten! Aber auf die eigene Verteidigung verwendet er kaum drei Worte. Kapitel 42 (Nichtbeteiligung an den verschiedenen Zeremonien) lautet die ganze Antwort: Sed et illa die homo sum!

[18] Vgl. Kapitel 1—3 über ‚odium'; 7—9 über die geheimen Verbrechen und oben Anm. 13.

[19] S. oben Bd. 1, 46 ff. Ap 37, 2; 35, 8; 48, 1; 49, 4; 50, 12.

[20] Ap 42, 1: alio quoque iniuriarum titulo postulamur.

Christen erhobene Anklagen zu formulieren oder auch zu konstruieren. Material hierzu boten die Untersuchungen des 1. Bandes wahrlich genug. Überdies liefert uns T. hierzu auch ausdrückliche Zugeständnisse. Wenn er Ap 4, 1 bei der Erweiterung der Thema- und Einteilungsangabe das ‚vanum' dem ‚scelestum', das ‚inridendum' dem ‚damnandum' gegenüberstellt, so sagt er schon damit, daß er sich nicht auf das beschränken wird, was Anklage im strafrechtlichen Sinne ist[21].

Zum gleichen Schluß führt die Frage nach den verschiedenen Adressaten des Ap. T. hat in seiner Gerichtsrede Adressaten im Auge gehabt, die durchaus vom Richter verschieden sind, und die für sich eine ebenso große Bedeutung beanspruchen als jene. Die Apologie eines Interessenkomplexes wie des Christentums, der das gesamte Gebiet des menschlichen Lebens ergriff, gegen das Feinde aller Art und Herkunft aufstanden, steckte dem Apologeten eben nicht ein einzelnes, eindeutiges Ziel, sondern eine ganze Reihe von Zielen. T. hat einem dieser Ziele: Erkämpfung der Daseinsberechtigung gegenüber dem Staat, maßgebenden Einfluß gewährt auf die gesamte Arbeit; daneben mußten die andern Ziele, ihrer relativen Wichtigkeit entsprechend, sich auswirken können. Gerade Höhepunkte der Darstellung, wie das schon oft angezogene Kap. 35, das zum Problem „Christentum und Kaiser" gehört, also mit dem Vorwurf des Majestätsverbrechens in Verbindung steht — der stärksten juristischen Anklage Kap. 28! —, und das doch von einer wirklichen „Anklage" so wenig enthält (s. oben Bd. 1, 286 ff.), ließen uns erkennen, wie neben und zwischen den juristischen Darlegungen und eng mit ihnen verbunden Ausführungen stehen, die an durchaus unoffizielle Adressaten gehen und nur durch den allgemeinen Rahmen der Gerichtsrede „juristischen" Charakter tragen; zeigen aber dadurch auch — was zu zeigen h i e r der Zweck ist —, daß das juristische Gepräge der apologetischen Arbeit in seiner Gesamtheit nicht immer Inhalt, sondern o f t mehr Kleid als Inhalt ist. Das aber weist wieder darauf hin, daß T. mehr als Advokat denn als Jurist schreibt.

Auch die auffällig verschiedenartige Behandlung derselben gerichtlichen Anklagen an verschiedenen Stellen ist hier beweiskräftig. Man denke an Ap 10, 1 und 28, 1. 3. Zu dem klaren und stark markierten Wortsinn von 10, 1, daß die Hauptanklage gegen die Christen der Atheismus und das Majestätsverbrechen seien, paßt die ausführliche, gründliche Widerlegung, die dem ersteren Vorwurf zuteil wird. Und nun dagegen 28, 1: cum f a c i l e videretur . . . Also die Anklage auf Verweigerung des Götteropfers an sich wäre eine irrelevante Sache im Prozeß, der kein Mensch große Wichtigkeit beimessen würde! Aus d i e s e m Texte müßte man also schließen, daß das einfache Götteropfer ü b e r h a u p t nicht als Faktor in den Entwicklungsgang eines Christenprozesses einzureihen wäre! Also: will man bei T. nicht Widerspruch in wichtiger Sache annehmen, schmilzt sogar der Anteil der anscheinend bestfundierten Anklage im strafrechtlichen Sinne zu beinahe nichts zusammen!

Und nun die Anklage auf Majestätsverbrechen, die nach 28, 1 f.

---

[21] H e i n z e 311.

Ersatz bieten soll als gerichtliche Handhabe für jene erste unbrauchbare Waffe: Der eigentliche Kaiserkult kommt, wie wir sahen, so wenig zur Sprache, wird so unauffällig eingeführt und zwischen zwei Höhepunkte, die mit juristischen Gedankengängen relativ wenig Zusammenhang haben (Kap. 30 u. 35), eingeschoben, daß der oben (Bd. 1, 287) gezogene Schluß, der Kaiserkult habe in den T. bekannten Christenprozessen eine minimale Rolle gespielt, doch wohl zu Recht besteht.

b) Von hier aus ergibt sich auch neues Licht für die Einschätzung der juristischen Sprache T.s. In dem eben besprochenen Zusammenhang steht nämlich 35, 4: O nos merito damnandos und noch wesentlich präziser 35, 5: in hac quoque religione secundae majestatis de qua in secundum sacrilegium convenimur . . . (‚convenire' auch 35, 8). Und doch ist der Adressat dieser Schilderungen die ausgelassene Volksmenge, höchstens das Volksganze, und es handelt sich nicht um Kriminalanklagen, sondern um Hetzworte [22]. Und diese Erkenntnis gibt die rechte Beleuchtung ab für die Tatsache, daß eine ganze Reihe ‚juristischer' Ausdrücke T.s wie praescriptio, praescribere, divisio, separatio, dispersio, dispositio, distributio, distinctio, *οἰκονομία*, species facti, forma materiae, status, excessus, demonstratio nach Schloßmann 416 z. T. der juristischen Terminologie mehr oder weniger fremd sind, alle aber dem spezifisch rhetorischen Sprachgebrauch angehören [23].

All dem halte man nun zwei wichtige Feststellungen desselben Schloßmann gegenüber: (1.) daß bei T. eigentlich juristische Deduktionen, Entscheidungen über gesetzliche Tatbestände nicht, und daß, abgesehen von gelegentlich angebrachten juristischen loci communes, da wo sich juristische Begriffe und Formeln finden, nur Bilder und Vergleiche vorliegen (S. 266); (2.) „daß in den Schriften der römischen Juristen sich nirgends ein Einfluß der Rhetorik auf Stil und Sprachschatz bemerkbar macht und erst recht sich nicht der Technologie der Rhetorik entnommene Bilder und Anspielungen, wie T. sie liebte, bei ihnen finden" (S. 427); wir werden dann die Ansicht, daß man T.s juristisches Gut oft weit überschätzt hat, als endgültig feststehend betrachten dürfen.

c) Auf welchem Wege T. dazu kam, den überlieferten Typus der Apologia nicht wie seine Vorgänger in die Form einer Eingabe an die Kaiser, sondern in die Form einer Gerichtsrede vor den Präsides zu kleiden, darüber haben wir keine positiven Angaben. Es lassen sich aber

---

[22] Heinze 435 f.; oben Bd. 1, 288.

[23] Darauf, daß ‚praescriptio' und ‚praescribere' wenigstens nicht ursprünglich juristische, sondern in der letzten Zeit der Republik von den Juristen aus der Rhetorensprache in die juristische Terminologie übernommene Begriffe sind (Schloßmann 427 Anm 2), möchte ich allerdings hier nicht viel Gewicht legen. Als T. diese Begriffe kennen lernte und sie anwandte, waren sie seit langem in die juristische Sprache übergegangen und T. wendet sie an wichtigen Stellen nicht als rhetorische, sondern als juristische Begriffe an. — Über die verschiedenen Bedeutungen von praescribere und praescriptio s. Heumann-Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts (Jena 1907 [9]) 449 ff. — Zur juristischen Sprache T.s vgl. auch Bd. 1, 60; dazu: P. Vitton, I concetti giuridici nelle opere di T. Roma 1924.

mehrere Wahrscheinlichkeitsgründe zur Erklärung heranziehen. Er tat es gewiß zunächst, weil sich in dieser Form der Standpunkt des sein Recht Fordernden, so wie ihn erstmals Justin nachdrücklich formuliert hatte, am besten wahren ließ; weil diese Form der rechtlichen Lage am besten entsprach.

Ein weiterer Grund liegt aber wohl ebenso sehr in T.s persönlicher Einstellung. Seine Veranlagung und Neigung zur rhetorischen Gestaltung konnte am meisten in der lebendigen, dialogartigen Gerichtsrede zur Geltung kommen [24].

Daß diese Form ihm von früher her aus der forensischen Praxis vertraut gewesen sei, ist nicht unumgänglich notwendig, um zu erklären, wie T. überhaupt zu ihr greifen konnte. Es wird aber auch schwerlich gelingen, überzeugend nachzuweisen, daß T. nur gestützt auf die Übungen der Rhetorenschule und das Zuhören der Gerichtsverhandlungen sein Ap, seine apologetischen Schriften überhaupt hätte schreiben können. Daß T. irgendwie nähere Beziehungen zur juristischen Praxis gehabt habe, scheint mir, bei Abwägung der verschiedenen Ergebnisse dieses Exkurses, trotz Schloßmanns Gegengründen nach wie vor das Wahrscheinlichere. Die einzelnen juristischen Kenntnisse, die T. verrät, konnte sich leicht jeder Gebildete in der Rhetorenschule und durch Anhören der öffentlichen Gerichtsverhandlungen aneignen. Aber es wird nicht leicht begreiflich zu machen sein, wie T. — und er von allen Apologeten allein — dazu kam, seine Gedanken regelmäßig in „juristischer" Einkleidung darzubieten, so häufig juristische Termini zu gebrauchen, wenn ihn nicht ein eigenes Studium (nicht die rein wissenschaftliche Beschäftigung!) oder eine eigene Praxis in diese Art des Denkens und Sprechens sich hatte einleben lassen. Weder die Praxis der Rhetorenschule, noch der Charakter T.s als eines geborenen Kasuistikers, reichen hier zur Erklärung aus [25].

Aber nicht nur bis zur Wahrscheinlichkeit, sondern zur abschließenden Entscheidung kommen wir in unserer Frage, wenn wir die Betrachtung — wie oben angegeben — auf T.s seelische Struktur beschränken: auch in dieser Frage zeigt sich dasselbe Bild, das eine eingehende Beschäftigung mit T. an den verschiedensten Punkten immer wieder gewinnen läßt, und das eine reinliche Beurteilung des komplizierten Mannes so außerordentlich erschwert: T. trägt ein Doppelgesicht. Er ist ein scharfer Denker, aber auch ein Sophist und ein pathetischer Rhetor. Er denkt „juristisch", aber die juristischen Elemente in seiner Arbeit sind nur zum Teil selbständig; sie stehen im Dienst einer raffinierten Rhetorik und Sophistik; sie sind von diesen Künsten so sehr durchtränkt, daß

---

[24] Die Möglichkeit, daß in dieser Abweichung von der Tradition ein Anzeichen dafür vorläge, daß T.s Ap lediglich ein Produkt christlicher Rhetorik sei, nicht für die Heiden, sondern für die Christen bestimmt (Guignebert 585), scheitert an der Gesamthaltung und an dem Wortlaut unzähliger Einzelstellen. S. über das praktische Ziel oben S. 121 ff.

[25] Vgl. noch die vielen Parallelen zu Ciceros Gerichtsreden, die Heinze feststellen konnte. Zusammenfassend orientiert er darüber 485.

diese es sind, die dem Bilde die eigentliche ausschlaggebende Marke geben. T. war seiner inneren seelisch-geistigen Struktur nach Advokat, nicht Jurist [26].

Exkurs III.

Der Verlauf der Christenverfolgung und des Christenprozesses nach Tertullian.

Die Schriften T.s enthalten zahlreiche Anspielungen auf die Verfolgungen. Das Folgende will nicht neue Untersuchungen über diese Frage bieten, sondern nur diese Anspielungen zusammenstellen. Das eine oder andere für ein besseres Verständnis wird sich dabei von selbst ergeben.

1. Die Zeiten sind „für einen Christen . . . jetzt ganz besonders nicht nach Gold angetan", „das Eisen regiert" (cult fem II 13). Das Martyrium ist eine Möglichkeit, deren drohender Nähe man sich beim Übertritt zum Christentum durchaus bewußt ist: „denn wir sind ja unserer Genossenschaft mit der Bedingung beigetreten, daß wir uns verpflichteten, Kämpfe wie die gegenwärtigen, selbst mit Daransetzung unseres Lebens" auf uns zu nehmen (Scap 1; spect 2 [104]).

Die großen apologetischen Schriften aus dem Jahre 197 sind nicht in der Verfolgung (sonst hätte T. sicherlich den Septimius Severus Ap 5 nicht als ‚constantissimus' den durch Nero repräsentierten Verfolgern gegenübergestellt), aber doch mit steter Rücksichtnahme auf den praktischen Konflikt geschrieben. Sie sind von einer Stimmung beherrscht, die weiß, daß die Gefahr stets droht; komme nur ein Anlaß und die Verfolgung bricht aus!

Für den Begriffskomplex „Verfolgung, Verfolger, verfolgen" hat T. eine reiche Auswahl von Bezeichnungen [1]: persecutio (Scorp 1 [145, 6 f.; 146, 11]; 10 [168, 8 f. 13]; fuga [Titel und oft]), persecutores (Ap 31, 2), insecutores (Ap 5, 4), expugnatio (Scorp 9 [165, 15]), infestatio (Ap 1, 1), atrocitas (Scorp 145, 14), eradicatio (1 Nat 9 [74, 5]), animadversio (ebd. Z. 7), vis (Ap 31, 1; Scorp 9 [165, 16]), saevitia (Ap 21, 25; 1 Nat 5 [66, 7]; Scap 1); christiana concussio (Sorp 10 [168, 10]), insequi (Ap 50, 1; 21, 25), expugnatio (1 Nat 3 [62, 20]), desaevitis (Ap 37, 2), vexatur hoc nomen (Scap 3 [544, 5]; 4 [549, 14]), impugnando (Ap 24, 2), in nomen inpingitis (1 Nat 4 [63, 22]), christiani puniendi (Ap 10, 2), vobis torquentibus (Ap 21, 28), debellatorem (Ap 5, 5), debellatis (Ap 29, 5), Caesariano gladio ferocisse (Ap 5, 3), gladium in nos egit (Scap 3 [544, 6]), christianos crudeliter tractare (ebd. Z. 3 von u.), damnatio invaluit (1 Nat 7 [68, 3]).

[26] Zum gleichen Schluß kommt Heinze 484.

[1] Die folgende Zusammenstellung dürfte nicht nur Aufstapelung von Vokabeln sein. Die Mannigfaltigkeit des Ausdrucks für dieselbe Sache, die ja übrigens eine ganze Welt von Gefühlen und Gefahren in sich birgt, zeigt ganz anders als unser abgegriffenes Wort „Verfolgung", welche Vorstellung Tertullian von der Sache hatte. Vollständigkeit der Belege strebe ich nicht an.

2. Historisch geworden ist der Streit um das Christentum im römischen Staate (vor diesem verfolgten bereits die Juden: Scorp 10 [168, 13]) seit Tiberius (Ap 5, 2 = 1 Nat 7 [68, 2 f.]), den aber T. auf Grund apokrypher Tradition als persönlichen Anhänger bzw. Begünstiger des Christentums gegen den Senat in Anspruch nimmt. Der Urheber der eigentlichen Verfolgung ist Nero [2]. In Karthago selbst war es „Vigellius Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit" (Scap 3 [Oe 544]).

3. Als rechtliche Auswirkung der Verfolgung kennt T. den Kriminalprozeß um die causa christianorum vor dem Provinzialstatthalter. Er verläuft folgendermaßen: da Trajan das amtliche Nachforschen nach den Christen verboten hat (Ap 5), muß die persönlich vertretene Anklage abgewartet werden. Odium und discordia publica (Scorp 10 [169, 16 f.]) sind die Triebfedern. Um die notwendigen Unterlagen zu gewinnen, sucht man die geheimen Versammlungen auszuspionieren (außer Ap: Scorp 1 [145, 15]: de longinquo obsidemur). Unter den „Anklägern" (ganz allgemein delator, inimicus [fuga 12, 484. 487], depostulator) [3] spielen die Haussklaven, aber auch die eigenen Verwandten und die Soldaten eine wichtige Rolle (Scorp 10, 168, 16 ff.; Justin, Dial 35, 7 [Go 131]). Ob die Juden ihre Anklagen persönlich vor Gericht vertreten haben, wird nicht gesagt; unter den Hassern nehmen sie jedenfalls einen ersten Platz ein (Ap 21, 17 nach F; 1 Nat 14 [84, 12. 17]; 1 Justin 31, 5; 36, 3; Dial. 17) [4]. Öfters brechen Soldaten in die christlichen Versammlungen ein.

Der drohenden Gefangennahme oder Verurteilung suchen sich manche durch die Flucht zu entziehen, oder auch durch Bestechung, sei es des Angebers, sei es der Soldaten oder sogar des „Spitzbuben von Statthalter" (fuga 12 [484]; 14 [491]). Aber weder die Flucht, die T. in seiner katholischen Periode zwar gestattet (Ad uxorem 1, 3: melius est ex permissu fugere quam comprehensum . . . negare; pat 13), noch ein Sichloskaufen entspricht wirklich dem Temperament T.s. Eine gewisse Martyriumsfreudigkeit verlangt er auch in seiner katholischen Periode [5].

---

[2] Vgl. oben Bd. 1, 50. Gegenüber der bekannten Behauptung, nur schlechte Kaiser hätten die Christen verfolgt, werden Ap 31, 2 die Kaiser im allgemeinen Verfolger genannt.

[3] Auch Justin spricht einfach von „Angeberei (*συκοφαντία*) [Go 87]), die gegen uns üblich ist" 2 Ap 12, 4 f. Manchmal wurde sie durch die Folter erzwungen (ebd.). T. weiß auch davon, daß Marc Aurel gegen die Angeber der Christen eingeschritten sei Ap 5. Der Versuch, die besser wissenden Inhaber der obersten Gewalt gegen die untergeordneten Organe und besonders gegen die Plebs für die eigene Sache in Anspruch zu nehmen, ist bereits der jüdischen Apologetik bekannt. So läßt der Aristeasbrief den Heiden feststellen, daß der König immer Martern und schmerzhaften Tod über die Angeber verhängt. M. Friedländer 92. — Nur einmal (1 Nat 2 [60, 30]) behauptet T., es fände keine Anklage statt. — Über die Mitwirkung des Volkes an der Verfolgung durch tumultuarische Anklagen s. oben Bd. 1, 44.

[4] Celsus fingiert im Eingange seines *ἀληθὴς λόγος* einen Juden, der im Kampfe gewissermaßen den Aufklärungsdienst besorgen muß. Geffcken, Christentum 63. Vgl. Martyr. Polycarpi 13, 1; 17, 1.

[5] Ap 1, 12; 37, 3. 5; 50; spect 1 (1, 18); vgl. 1 Justin 2, 1; 11; 39, 3: *ἡδέως ὁμολογοῦντες τὸν Χριστὸν ἀποθνήσκομεν*; 57, 2; 2 Justin 2; Minucius 8, 5; 37.

In seiner montanistischen Zeit vollends hat er für die gemäßigte Haltung der Katholiken, die er kaum höher einschätzt als die der Gnostiker, die keine Bekenntnispflicht anerkennen [6], nur mehr blutigen Hohn übrig [7]. In dieser letzten Periode kommt er mit Hilfe einer ganz übertrieben sophistischen Beweisführung zu dem Resultat, daß das Loskaufen einfach Verleugnung ist (fuga 12 [Oe 485 u. öft.]; 14 [491 f.]). Unter der unhaltbaren Beweisführung lodert allerdings, gestützt auf das unbedingte Vertrauen zum Parakleten (qui pro nobis erit, sicut locuturus in interrogatione, ita iuvaturus in passione), eine bewundernswerte Hingabe an das Ideal des Leidens für die religiöse Überzeugung, die „miserrimam hanc vitam" für nichts achtet (Scorp 1 [146, 24]; vgl. besonders fuga 2. Hälfte des Schlußkapitels 14). Diesem Feuer gefällt das vorlaute Auftreten jenes Soldaten, das unnötigerweise der ganzen Sekte (nomini) Schwierigkeiten (negotium) machte, und darum von den Katholiken entschieden mißbilligt wurde; das aber für T. die Veranlassung zu De corona militis wurde und dem er seine vollste Sympathie leiht, ohne indessen ausdrücklich die Selbstanzeige zur Pflicht zu machen (vgl. cor mil 1).

Wer nicht durch Flucht sich rettet, wird den Richtern überliefert (traditio; Scorp 10 [169, 6 ff.]).

Die Anklage lautet auf „Christ sein" [8]. Sie wurde substanziiert und erweitert durch „Anklagen" auf verschiedene Verbrechen (criminum intentatio Ap 46, 1): auf Atheismus [9] und Majestätsverbrechen [10]. Betreffs des Atheismus wirft man den Christen vor, verschiedenerlei „officia" nicht zu tun, und der Zweck des Prozesses ist, sie zur Verrichtung derselben zu zwingen.

---

[6] Scorp 1 (145, 8 f.); ebd. Z. 16—29 eine außerordentlich glänzende Darstellung der Gründe der Gnostiker.

[7] cor mil 1 (Oe 417); vgl. auch S. 122 f.

[8] Und nur das!: breviora ac breviora elogia conficitis 1 Nat 2 (61, 7 ff.). Für T. s. die Belege in Exkurs I S. 214 und oben Bd. 1, 67 ff. Als Illustration dienen die Verurteilungstitel in den Märtyrerakten: Polykarp 12, Justin III 4 Schluß des Verhörs: Also auch in Zukunft bleibst du Christ? Justin antwortet *Ναί, Χριστιανός εἰμι*; alle Mitmärtyrer geben die gleiche Antwort. Im Urteil dagegen steht hier Christ nicht! — Pass. Scilit 10 die entscheidende Frage: „Perseveras christianus?" Das Urteil: „decretum ex tabella recitavit: Speratum . . . ritu christiano se vivere confessos . . ."

[9] Die erschöpfendste Formel für diesen Vorwurf gibt Justin 2 Ap 10: Einführen einer neuen Gottheit; Verwerfen der Götter, die der Staat anerkennt; vgl. Dial 34, 8. — Der Gegenbeweis soll von dem Angeklagten durch ein Opfer geführt werden. Daß es die Regel war, tatsächlich von den angeklagten Christen Opfer zu verlangen, zeigt z. B. Scap 4 (546 Z. 3 von unt.) mit der bezeichnenden Betonung, daß Asper „modice vexatum hominem et statim deiectum nec sacrificium compulit facere . . .". Reiche Illustration dazu bieten wiederum die Märtyrerakten, z. B. Apollonii 13; Polykarp 4; Justin 1, 2 und das Urteil 5, 8.

[10] Beides drückt, wie Athenagoras, Suppl 2, Tertullian, Ap 6, Acta Cypriani 1 und das Urteil in der Passio Scilit. zeigen, ein Abweichen von ererbter römischer Vätersitte aus.

Die hier zum Ausdruck kommende Haltung der Richter weist darauf hin, daß im Grunde genommen keine der verschiedenen Einzelanklagen eine wirkliche Rolle im Christenprozeß spielten (s. Exkurs I).

Die wichtigste Forderung an die Christen ist die nach dem Opfer für die Kaiser. Der hierauf gehende Satz Ap 28, 1 f. ist rhetorisch und apologetisch stark übertrieben. Immerhin enthält er als etwas vollkommen Selbstverständliches das Geständnis, das nicht einmal die äußere Übung der Staatsreligion an sich vom Römer verlangt wird (das würde ohne weiteres als „iniquum" angesehen)[11]. Als weiteres Zeichen der Anerkennung der kaiserlichen Majestät sollen die Christen den Kaiser „dominus" = Gott nennen. Auch von der Forderung, den Kaiser „Gott" zu nennen, ist die Rede (Ap 34).

Auf die Auslieferung an den Richter folgt die „interrogatio" (Scorp 10 [169, 6. 15]). Zuziehung eines Advokaten ist nicht gestattet; manchmal wird sogar die Selbstverteidigung abgeschnitten (Ap 1, 1 c). Dagegen redet der Richter dem Angeklagten zu, doch zu leugnen, wenn auch nur äußerlich (Scorp 11 [170, 14 ff.]; Ap 27, 2 f.; Scap 4; s. oben Bd. 1, 65).

Wirkt das Zureden nicht, wendet man die Folter an (quaestio; tormenta Ap 2, 10), eigentlich dürfte sie nur als ‚quaestio', zur Erpressung des Geständnisses dienen; aber manchmal wird sie in gesetzwidriger Weise auch als Strafe gebraucht (2, 15).

Abfall vom Glauben ist nicht allzu selten[12]. Um die Verleugnung äußerlich kundzutun, hat man als „temptamenta", als „examinatorem christianorum": botulos cruore detentos[13], foculum, acerram (9, 14 f.) bereitgestellt. Als außergewöhnliche und besonders schlimme Dokumentierung des Abfalls, die Christus vorausgesehen habe, führt T. Scorp 9 (165, 16—19) an: ut qui se christianum negasset, ipsum quoque (Christum) compelleretur blasphemando negare. Sicut non olim . . . pro auspice cum tota fide quorundam colluctatum hoc modo horruimus.

Bleibt der Angeklagte hartnäckig[14], so erfolgt auf Grund der Christenqualität[15] die Verurteilung: damnari 21, 3; 27, 7 u. oft; periclitamur 46, 3; occidor 30, 5; supplicio nostro 1 Nat 9 (74, 9); duci placet (1 Nat 3 [62, 7]); impendimur . . . erogamur (Ap 44, 1). Sie bezweckt auf der einen Seite die Vernichtung des Christentums (41, 1: intentatio, quae

---

[11] Vgl. jedoch oben Bd. 1, 66 Anm. 137.

[12] De gradu pellere Ap 2, 6; 5; Plinius, Ep. X 96; Scap 3 (545, 1): quod tormentis quosdam a proposito excidere fecisset; Scorp 1 (145, 6 f. 11—14); Ad uxorem 1, 3.

[13] Auch spätere persische Märtyrerakte erwähnen die Forderung Blut zu trinken. Vgl. die Übersetzungen von O. Braun in BKV 22 Stück IX 5. Abs. S. 104; Stück X 1. Abs. S. 105.

[14] Für die Heiden ist der Todesmut der Christen ‚dementia' Ap 2, 13 und ‚obstinatio' spect 1 (1, 19). Über heidnische Verachtung des Todes. z. B. in der Stoa und besonders bei Seneka vgl. Havet, Le christianisme et ses origines 2 (Paris 1873) 263 f.

[15] Ex causa dei sectae Ap 39, 6; pro fidei obstinatione 27, 7; propter disciplinam eius Ap 30, 5.

christianorum sanguinem flagitat; 1 Nat 2 [61, 17 f.]: eradicandi generis diffundenda erat requisitio; pat 13 (Oe 611): adversus omnem subvertendae fidei vel puniendae paraturam), auf der anderen Seite — wie T. einmal mit Sarkasmus bemerkt — die heidnischen Götter zu rächen 1 Nat 9 (74, 9). Durch sie wird der Christ zum Märtyrer (Ad martyres; Scorp 4 [152, 20]).

4. Die supplicia, zu denen die Christen verurteilt werden, erwähnt T. unzählige Male; bald in allgemeinen Ausdrücken und als Mittel anschaulicher Schilderung, wodurch die Grausamkeit der Verfolger und die seelische Größe der Christen herausgehoben werden soll[16], bald in genauer Einzelbenennung. Ihre Menge und Eindringlichkeit offenbaren das Bedürfnis T.s, sich und seine Leser zu berauschen und zu entflammen, und kommen der echt römischen Lust für alles, was an Schaustellung erinnert, entgegen[17]. Die Einzelheiten, in gewissen Punkten von grausiger, blutrünstiger Kraßheit, ergeben aneinandergereiht eine kleine Schreckensgalerie. An ihren Bildern entzünden sich die Rachedrohungen gegen die Verfolger, in ihnen sieht T. auch die Spur desjenigen Gottes, den er vor allem sucht, des strafenden Jahwe, der das Fleisch in Feuer und Qual straft und läutert.

Ich lasse hier eine Zusammenstellung folgen, die nicht den Anspruch erhebt, alle Belegstellen anzugeben, die aber ein vollständiges Bild von T.s Anschauungen vermitteln dürfte:

Zunächst die allgemeinen Bezeichnungen: occidor Ap 30, 5; patimur 20, 3; omne supplicium 30, 7; periclitamur 46, 3; laniari 2, 12; boni praesides cruciate torquete damnate adterite 50, 12; vobis torquentibus lacerati et cruentati 21, 28; discipuli . . . sanguinem christianum seminaverunt 21, 25; pro omni atrocitate dissipatis 46, 16; vestra vis atque saevitia 1 Nat 5 (66, 7); ceteros ad hoc tenditis et carnificatis 1 (60, 26); tormenta 18 (89, 25); atrocitas Scorp 1 (145, 14); ut patiar . . . vim 4 (153, 5 ff.); Henker und Folter martyr 4.

Als Beispiel für die wirkungsvolle, aber auch technisch etwas ungenaue Art, mit der T. meistens diese Leiden, auch wenn er sie nur in kurzer Fassung hintereinander aufzählt, darstellt, sei auf Ap 30, 7 verwiesen.

Einzelheiten[18]:

1. Kerker: Scorp 1; 15 (178, 4); Ap 39, 6; martyr 13; pat 13 (Einkerkerung und Fesseln; im Block auf der nackten Erde, im spärlichen Kerkerlicht, in Verlassenheit).

---

[16] Z. B. 30, 7 steigert die Schilderung den Wert des christlichen Gebetes ungemein.

[17] Vgl. besonders die glühenden Schilderungen Ap 30, 7 und 50. Ein Vorbild für solche eingehende Ausmalung der körperlichen Qualen war das 1. Makkabäerbuch. Vgl. auch 4. Makkab.

[18] Zur Bewertung der Grausamkeit im Christenprozeß macht Guignebert 136 (nach Durux, Mémoire sur les honestiores et les humiliores (append. du tome 5 de l'histoire des Romains, Paris 1879 ff.) darauf aufmerksam „que la rigoureuse procédure impériale se montrait particulièrement cruelle à l'égard des petites gens, des humiliores, parmi lesquels se recrutaient surtout les chrétiens des premiers siècles".

2. gladius (die Enthauptung soll die einzige von Anfang an festgesetzte Strafe gewesen sein): Scap 4 (549 Z. 14 f.); Ap 12, 4; 30, 7; 1 Nat 18 (89, 24); martyr 4; pat 13 (611); Scap 5 (550, 6); Scorp 1 (146, 12); 15 (178, 4).

3. ignis: Scap 4 (549, 11 f.) wird das „cremanur" als große Härte dargestellt. Scorp 1 (146, 11); Ap 12, 5; 30, 7; 1 Nat 18 (89, 25); martyr 4; pat 13; Scap 5 (550, 6); spect 30 (28, 24).

4. bestiae: Scorp 1 (146, 11); Ap 12, 4; 30, 7; 46, 4 (ad bestias pronuntiari); 1 Nat 3 (62, 7): ad bestias dari; ebd. 63, 11; 6 (66, 31); 18 (89, 24); martyr 4; ad leonem pat 13.

5. fustes: Scorp 1 (146, 12); 15 (178, 4); pat 13.

6. saxa: Scorp 15 (178, 4).

7. ungulae: Scorp 1 (146, 12); Ap 12, 4; 30, 7: ad deum expansos ungulae fodiant.

8. Hunger: Scorp 1 (146, 13).

9. cruces: Ap 12, 3; 30, 7; 1 Nat 3 (63, 11); 6 (66, 30: patibula; cum suis machaeris); 18 (89, 24); martyr 4; pat 13.

10. Verbannung in Bergwerke oder auf eine Insel Ap 12, 55; 39, 6.

11. Für die Christinnen kam auch vor: proxime ad lenonem damnando christianam Ap 50, 12; pudic 1 (221, 8)[19].

Man sieht, T. bemüht sich auch in diesem Punkte, die allgemeinen Schilderungen durch genau umgrenzte Angaben der juristischen Darstellung näher zu bringen. Es ist ganz bezeichnend, daß von den Apologeten vor und um T. einzig der lateinische Minucius dieses Streben mit ihm teilt (12, 4: minae, supplicia, tormenta, cruces, ignes; desgl. in der Antwort des Octavius 37, 1. 4 f.), obschon bei ihm nicht das technisch Genaue, sondern die schöne Formulierung die Hauptsache ist. Die Griechen dagegen stehen allem Technischen der Gerichtsverhandlung und ihrer Folgen fern. Sie wissen, daß es nicht um Geld und Gut, sondern ums Leben geht (Athenagoras, Suppl 1 [121, 6 f. 13 f.]); sie protestieren gegen die brutalen Mißhandlungen, geben aber nur selten genauere Angaben[20].

5. Mit diesem äußeren Verlauf ist der tiefste Sinn der Verfolgung und des Martyriums nicht aufgedeckt. Die in der Verfolgung beschlossenen Leiden und Drangsale sind schlechthin eine Ungerechtigkeit: persecutio

---

[19] In den Acta Pionii 7 Schl. droht die Menge der lachenden Sabina mit dem Bordell. Vgl. über diese Strafe die reichhaltige Arbeit von Augar mit der Feststellung, daß diese Strafe nur für Jungfrauen, nicht aber für verheiratete Frauen angewandt wurde, und daß ihrer Vollziehung ziemlich regelmäßig die Androhung derselben (minae) vorausging. Über Tertullian ebd. 5—10.

[20] Athenagoras, Suppl 9 Schl. Derselbe Athenagoras erwähnt noch besonders die Treibereien des Pöbels 1 (121, 2): „Ihr lasset zu, daß man uns mißhandelt, ausraubt, fortjagt, indem der Pöbel auf den bloßen Namen hin mit uns Krieg führt." Die Christen sind Schlachtopfer der Angeber 1 (ebd. Z. 6); 2 (ebd. Z. 25). Tatian 4, 2 Schl.; 1 Justin 39, 3; 57, 2; 11 Mitte; Justin schreibt ὑπὲρ τῶν . . . ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων 1 Schl.; 2, 1 Schl.; Diognet 1; 5. Hinrichtung und wilde Tiere noch erwähnt bei Diognet 7 Schl. Ganz allgemein drückt sich Aristides aus 15, 8; 17, 3.

. . . ex iniquitate consistit (De fuga 2 [Oe 463 f.]). Darüber ist weiter kein Wort zu verlieren. Aber sie bilden nur die Außenseite, so etwa wie im Krieg die Strapazen den Weg zum Sieg bahnen (s. oben S. 133). So wird das Martyrium zum Heil (Scorp 5 [154, 24]) oder, wie es meistens ausgedrückt wird, zum Sieg, und zwar zum Sieg über den Teufel und seine Dämonen, der die Verfolgung angezettelt hat, und mit dem der Christ ringt, dem dieser entrissen wird, den er besiegt. Scorp 6 [158, 9]; Act. Apollonii 47; Act. Perpetuae 10 Schl.; Martyr. Polycarpi Absatz 19 (durch seine Standhaftigkeit hat er den ungerechten Statthalter besiegt); Pass. Mariani et Iacobi 10, 3 (Gebhardt, Ausgew. Märtyr. 143, 6); Pass. Irenaei 1, 2 (ebd. 162, 8); Loefstedt, Bemerkungen 42.

Übrigens gibt es für den Christen noch eine andere Genugtuung. Wie schon Philo (Schürer 3, 368), so läßt auch T. (Scap) es sich angelegen sein zu behaupten und nachzuweisen, daß alle Verfolger schon hienieden für ihre Ungerechtigkeit bestraft werden: sie nehmen alle zusammen ein Ende mit Schrecken.

Nun ist aber doch wiederum der Teufel nicht eigentlich die Ursache der Verfolgung. T. schreitet zu einer positiveren Wertung fort: das Martyrium wird nicht nur Gottes wegen erduldet (Ap 30, 5; 39, 6; spect 1), sondern Gott ist auch eigentlicher Urheber der Verfolgung; der Teufel setzt sie nur in Szene: fuga 2 (Oe 464): propter persecutionis instructionem; eam (sc. persecutionem) per diabolum . . . non a diabolo evenire credimus. Denn: nihil satanae in servos dei vivi licebit, nisi permiserit dominus (= Gott!). Gott sucht durch die Verfolgung auf vernünftigem, ja auf dem einzig möglichen Wege notwendige Ziele [21] zu erreichen. So bleibt das Unangenehme der Verfolgung etwas, was ihr Wesen nicht berührt; dem Wesen nach aber (statu) ist sie ein Gutes, und im Verfolg seiner Theorie kommt dann T. zu dem Schluß, die Verfolgung sei ein Gutes auch dann, wenn jemand durch sie sein Heil verliert, weil eben auch eine solche Verfolgung aus einem vernünftigen Grunde stattfinde: Ita . . . bonum persecutio quoquo modo (fuga 1—4 [Oe 461—470]). Denn der große Zweck der Verfolgung, ihr wahrer Sinn, ist, den Glauben zu prüfen, sei es „ad probationem" oder „reprobationem" fuga 2 (464); 1 (462 f.); Scorp 10 (168, 8 f.). Somit ist die Verfolgung nicht, wie die Häretiker sagen, Gottes Strenge zuzuschreiben, sondern seiner Güte [22]. Dient doch auch das Martyrium den Christen als letzte Hilfe nach der Taufe: posuit . . . secunda solacia et extrema praesidia, dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis inde secuturum (Scorp 6 [158, 9 f.]).

Somit wird dann auch das Martyrium zu einer Verpflichtung; man preist es nicht an als ein hohes Gut von besonderer Nützlichkeit, sondern es wird gefordert durch Hinweis auf die übernommene Verpflichtung und die drohende Sanktionierung, der man nicht entgehen kann (Scorp 2 [147, 3—8]; 3 [151, 2 f.]; fuga 4 [470]). Das Moment der „inneren" Süßigkeit, die wegen der Fülle der Gnaden die Leiden nicht fühlen ließe, tritt

[21] Fuga 1 (Oe 462): (persecutionem) dignam deo esse et, ut ita dixerim, necessariam.

[22] Scorp 6 ganz; vgl. dazu 7, wo erklärt wird, in welchem Sinne Gott grausam ist und seine Kinder erwürgt.

nur wenig hervor. Fuga 14 wird allerdings übereinstimmend mit der Antwort der Perpetua in ihren (von T. verfaßten?) Akten die siegreiche innere Hilfe des Parakleten nachdrücklich betont. Gemäß orat 29 (199, 10—14) läßt aber die Hilfe von oben das Bewußtsein der Schmerzen durchaus bestehen: „Das so viel kräftigere christliche Gebet (gegenüber dem im AT) stellt zwar nicht den Engel des Morgentaues in die Mitte der Feuerflammen, es stopft nicht den Rachen der Löwen, . . . auch wird das Gefühl des Leidens nicht durch eine gesegnete Gnade abgewendet, wohl aber rüstet es leidende, fühlende und schmerzempfindende Wesen mit der Kraft zu dulden aus."

Durch seine ganze Art der Darstellung versucht T. indirekt die Vorstellung von einer sehr großen Zahl von Märtyrern zu erwecken. Irgendwelche genaueren Angaben macht er nicht. Auch aus seinen allgemeinen Angaben über die stark anwachsende Zahl der Christen lassen sich genaue Schlüsse nicht ziehen [23]. Wohl aber zeigt uns T. die große Bedeutung, die das Martyrium als Erweis der Wahrheit, des Geistes und der Kraft des Christentums besaß. Das Bild vom Blut der Märtyrer als semen christianorum hat tief in seiner Seele gewurzelt, kleidet er doch auch Ap 21, 25 den Tod der Apostel in Rom in die Worte: libenter . . . sanguinem christianum seminaverunt.

6. Gegenüber T.s starker Betonung der Martyriumspflicht und seiner exponierten Stellung als Schriftsteller und als Leiter der Katechumenen darf man füglich fragen, warum er nicht selbst zum Märtyrer geworden sei. Wenn man als weitreichendste Erklärung festhält, daß die Verfolgung in Karthago so gut wie anderswo vor 250 nur sehr sporadisch wütete und verhältnismäßig viele Christen von ihr verschont blieben, dann darf wohl Folgendes mit besonderem Nachdruck zur Erklärung herangezogen werden: T. galt als Philosoph (De pallio). Die Philosophen aber ließ der Kaiserstaat, wie T. es Ap 46, 4 auch selber sagt, und wie es durch das Verhalten der Kaiser den Kynikern gegenüber in zahlreichen Fällen bestätigt wird, am liebsten unbehelligt, selbst wenn sie heftige Ausfälle gegen den Staat und die Träger seiner Macht sich herausnahmen. Der Staat hatte um die Wende des zweiten Jahrhunderts, entgegen T.s Zeichnung des ganz ausnahmslosen Hasses, die christliche Gefahr noch nicht begriffen.

Eine weitere Schwierigkeit fällt weg, wenn man aus Nat, Ap und Scap, die allein an die Heiden gerichtet sind und ihnen vielleicht allein von allen Schriften T.s bekannt wurden, nicht nur den radikalen Umstürzler heraushört, sondern auch die Loyalitätsbeteuerungen. Der Patriotismus T.s entbehrte zweifelsohne jeden Aktivismus'; aber auch ein solcher (zwar nur negativ betonter, aber in dieser Richtung außergewöhnlich ernster) war in einer Zeit, in der der Staat den Bürger längst nicht mehr einfach für sich in Anspruch nahm, von Wert.

---

[23] S. oben Bd. 1, 276. — Die Bemerkung des Origenes, C. Cels. III 8 von der kleinen Zahl der Märtyrer scheint mir nicht ganz einwandfrei, da Origenes VIII 69 auch sagt, daß die Christen im Vergleich zur gesamten Bevölkerung nur „sehr wenige" gewesen seien, was doch wohl unter dem tatsächlichen Bestand zurückbleibt. Vgl. L. Friedländer 3, 232.

Sachregister.

Dem Inhalt der beiden Bände entsprechend gilt als Gesamtstichwort des folgenden Registers nicht ‚Tertullian', sondern ‚Apologetik II. s.'. Als Ergänzung ist das Inhaltsverzeichnis heranzuziehen. — Gr = die griechischen Apologeten; T = Tertullian.

Augustin 30
abortus 98. 115
Ägyptische Religion 166
Agape 74[3]. 337 f.
Allegorese 169
Alt = wahr 257
Alter, Wertschätzung 183, bei d. Heiden 256
Altersbeweis 244. 255—260
Allgemeine, das (stoisch) 243
Amplifikation, rhetor. II 180, u. Ökonomie II 161
Anklagen, antichristl.: allgemeine 16[1]. 77 f.; haupsächlichste bei d. Gr 73[1]; Urheber 84 f.; genau formuliert (T) 126. II 110; Verärgerung und Benachteiligung als Grundlagen 327 ff.; A. oder Hetzworte? 288 Sprachgebrauch 73[1]
Antithesen 221. 225 f.
Apologeten: Bekehrung 21. 176. 277 ff. Bildungskreis 8 ff. (s. *γνῶσις*; Philosophie); Exklusivität (Wert) 390 ff. Objektivität (Minucius) 394; nicht religiös-schöpferisch II 29; Wahrheitsbegriff ethisch orientiert II 88. 90; entwicklungsgeschichtl. Betrachtung 8 f. 123; wenig originale Werte 12 ff.; wenig Selbstanalyse II 61 f.; Selbstbewußtsein 55. 100. II 131, Gr u. T eine Einheit 1
Apologetik II saec.: Allgem. Art: Einzelpolemik 1 f. 3. 5. II 12; allgem. Erörterungen statt juristischer Betrachtungsweise 19 ff.; System der Mitte 14. — Entstehungsursachen 16. 18. 282. Zwecke II 134. 148 (s. Ziele). Literatur 12. II 112; wirklicher Kampf II 12. Erfolg ? II 64 f. 134. Quellen 8 ff. 123, heidnische 12, Missionspredigt 16 f. II 89. Literar. Tradition 215 (s. Kyniker). Wissenschaftlich? 2. 218 ff. (s. Christentum: Lehre). Literar. Form (Übergänge) 283 f. 325 f. (s. Taktik). — s. *γνῶσις*; Ziele
Apologeticum, s. Tertullian
Apologetik, heidnische und jüdische 8 u. passim
Apol. Motive, umgeformt (T) 291[33], II 152
Apologien, zwei Typen (*σύγχρισις* u. *ἀπολογία*) 123 f. II 106. II 110 f. Dedikationen unecht? 18. II 100 f. Adressaten 18. 286. II 113 ff., wirklich oder imaginär? II 148, „Galerie" 62. 86, Christen? II 150 f. (s. T). Einteilungen der griechischen A. II 157 f.
Apotheose 140. 289
Aristides 8. 6. 338. Philosoph. II 3. Unpolemisch 123. 133. II 6 u. pass.
Arkandisziplin? 192 f. 336
Atheismus 219, unmöglich u. unentschuldbar 226 ff. -problem 246. -vorwurf 70. 73[1]. 122 f. (gott- oder götterlos?); 123—127 ff.; = Hauptanklage II 8
Athenagoras 183; maßvoll 29; Komposition II 110; De resur 208; u. pass.
Auferstehungslehre: 207 ff. (Gr); 209—214 (T); Parallelen in d. Natur 208. 212; verlacht, gehaßt 42 f.
Auferstehung Jesu 201. 268
Auferstehung u. Gericht 213 f.

Barbarenweisheit 277
Bekehrung 101. 223. II 74. 76; Mitwirkung d. Menschen II 30. — s. Apologeten

Bellonakult 116
Besessene 160
Beweise: Gesamteindruck 273f.; voraussetzungslos? 236. 244; naiv 237ff. 245. 263. 269; rhetorisch 263; II 181ff. 220ff. Behauptung statt B. 205. 259; dialektisch geschlossen 283; theoretische 161. 219; oberflächlich 342. 362. 348f.; gehäuft 298; verschiedene Arten 128. 168. 212. 222; Tatsachenb. 161; Augenzeugenb. 90. 93. 261. — s. Christentum: Lehre; Gottes-, Weissagungs-Wunderbeweis.
Bilderverehrung, christl. 181
Blumen (Kränze) 343
Blutgenuß 81. 97
Blutschande 114f.
Böse (das), nicht offen 98
Bruderliebe 106; 337 (Vorwurf); -name 83
Bürgerrecht 320f.

Caecitas odii 38f.
Causidicus (patronus) II 223ff.
Celsus 5. 87. 357
census 135
Christ: Name 99, Etymologie 67. II 5
Christen: standhaft 98; hartnäckig? 43; Todesmut 334 (s. Martyrium); Abfall v. Glauben II 235. — Sittlich hochstehend 39. 98. 347; glaubwürdig 265. 276; wahrheitsliebend (u. ehrlich) 83. 360. II 61; freigebig 83; leichtgläubig 125; nicht rigoristisch 342; lasterhafte sind nicht C. 102f.; Unschuldsbewußtsein 23^{16}. 95. 98. II 69; Brüder 99, der Heiden (Justin) II 102, als Vorwurf 44; zurückgezogen lebend 44. 88; Feindesliebe 107f. 334; Rachegefühl 333; facinora occulta 331. 335. — Selbst- und Volksbewußtsein (wahres Israel, Volk Gottes, Mittelpunkt der Weltgeschichte) 22. 27. 72. 321. 332f. II 131. 137; zahlreich 93. 282 (s. Christentum, Verbreit.); genus tertium 82. 95. II 132. 165; erstes Volk II 131; Hausgenossen Gottes 227, sein Eigentum 92. 306; kennen allein Gott 227. — Sozial niedrig 43. 125. 276f. (u. gehoben) 328. 346; ohne Literatur 328; ungebildet 277; Handwerker 362. — Staatserhaltend 19. 23. 72. 323; patriotisch? 70; politisch uninteressiert 289. 335 (s. Patriotismus); hostes generis humani 44. 325f. (s. μισανθρωπία); hostis publicus 288; Verächter d. Tradition 284; Partei 328 (s. factio); Organisation 334; Gemeindeleben 326; Versammlungen geheim 93f., ausspioniert 94. — Ohne Verständnis f. d. Heidentum 77. — Ursache der öffentlichen Unglücke 154. — s. Anklagen
Christentum: Wesen II 54. Als Moral: II 55f., vivendi genus 393, via 281, negative Orientierung II 59; ein bonum 78. 101. 347f.; allein wertvoll 176; malum 40. 63; seine Schönheit II 61f.; Tat II 62 (s. Theorie); Lehre u. Leben 192f. — Erlösung u. Lehre II 88; Offenbarung 380ff. II 26; divinum negotium 40^{62}. 357f. In Auswahl 2, als Monotheismus II 1—30; 237; hellenisiert? II 17ff.; Mysterium 193. II 56. Neu 56. 27^{26}. 40. 198. 202. 254. 351. 234. II 131f.; vorausgesagt 196, Erbe des AT 253; = Verneinung d. Idolatrie 122. Verbreitung 38. 332ff. 276. II 139f., allen verständlich 277. — Religion d. Wahrheit II 87—95; = Gewißheit 278; wahr u. gut 275f. Lehre: II 55; innere Begründung 216—281; bewiesen 362. 222^{7}; innere Harmonie 379. 280; fabulae 359; opiniones falsae 179—183; lächerlich 206—210; positiv dargelegt 183—216 Gemeindebildung, -leben, Organisation, Liebestätigkeit 335ff. — Gegner: Staat, Volksganzes, hellen. Skepsis 206
Christentum u. Gesellschaft: 324—350; feindselig 325. 327; materielle Benachteiligung 328f.; juristische Behandlung? 329ff.; Grundsätzliches 332; kein Nachteil, sondern Vorteil 333ff. 346ff.
Christentum u. Handel, Kunst, Militärdienst, Steuern, gemischte Ehe, heidn. Wissenschaft, Medizin 333. 343ff. 347

Christentum u. Heidentum: Verhältnis nicht eindeutig II 2; C. lernt vom H. 264; Ähnlichkeiten 27f. 351. 364; Gegensätze 27. 281. 307f. 349f. 351. II 11ff. 138. Im bürgerlichen Leben 326. 329. Minucius 394. — s. Parallelen
Christentum u. Judentum 195. 202f. II 12
Christentum u. Philosophie 350—398; religiöse, nicht phil. Einstellung 390. — s. Häresie
Christentum u. Staat (= Kaiser): 283. 324; Harmonie 399; Gegensatz 321; religiöse, nicht polit. Einstellung 312. — s. Loyalität; Majestätsverbrechen; Patriotismus; Staat
Christentum u. Welt: II 1. 282 u. pass.; 304—310. II 98; Verhältnis nicht eindeutig 362; der Welt nützlich 327, notwendig 102; Mittelpunkt alles Geschehens ebd.
Christenverfolgung: Sprachgebrauch II 232; Ursprung (Nero u. Domitian) 50; verschiedene Triebkräfte 67; niedere Triebe 31[35]; Dämonenwerk II 35; Objekt: nomen 40f. 62. 67ff. Einfluß d. Volkes 17. 44f. 49. 334. Juristische Grundlage 73. II 206—221; Kritik d. Gesetze 54—61; Art u. Verlauf II 232ff, Wertung II 70. 238f. (von Gott oder Teufel?). — Prozeß: Ausnahmebehandlung 67f. domesticis iudiciis 46; Kritik 61—71; Forderung der Behandlung nach gemeinem Recht 40; mangelhafte Untersuchung 47f.; Angeber II 233; Richter verurteilen ungern 47; Verurteilungstitel: gemeine Verbrechen 47, nomen (s. oben). — Flucht II 233f. Strafen II 236f. Kritik durch Götzenbestreitung 165[96]. 147
Christologie 194—206; Christus Gott 196ff., illuminator 251; subordinatianistisch? 199; — u. Monotheismus 199; heidn. Vorwürfe 204f. Bei den Gr 203. Erlösung II 27. — s. Auferstehung, Gnade
Cicero 10f. 178
complexio oppositorum 14
Credo quia absurdum 224. 352. II 192
Dämonen, 263f. 291. 347; Sprachgebrauch II 39. — Kampf gegen d. D. II 30—54. — Definition II 40, Konstitution II 41. 49. — Bösewichte 159; freiwillig gefallen 187; kleinmenschlich aufgefaßt 143; Urheber (u. Zentrum) d. Heidentums 52. 157. II 43ff., der Verfolgung 51f. 162, der Glaubensverleugnung 162; den Christen unterworfen 162, ihr Feind II 42. Plagiatoren am Christentum 118. II 36 43f. (s. Plagiat); aemulator dei II 37. 39. 43f. — D. u. Statuen 157f. Einwirkung auf d. Menschen II 47ff. Eingeständnisse 205. — Dämonologie als Bewertung des Bösen II 53ff., als Annäherung an heidn. Auffassungen ebd. -glauben verspottet 43
dementia (christl. Standhaftigkeit) 98
deus manceps 142
dei facti, d. nativi 137
disciplina, christl. 192ff.
Disposition 75. 333. 342. II 153
domesticis iudiciis 63[126]
dominus = deus 286. 290
Doxographen 10f. 14
Dreifaltigkeit II 6

Ehe, nur eine 100; gemischte 345
Elementekult 166f.
Engel, Träger der Vorsehung 138
Engelverehrung 164. II 3
ἔννοιαι κοιναὶ 242
Entmannung 100
Erkenntnisvermögen 240. 394. 397
Erkenntnisvorgang 232. 242. 246
Erlösung II 27. 30, durch Erkenntnis II 88f.
Eschatologie 206—216; (sittl. Wirkung) 96
Eselskult 78[14]. 180. 399
Essener 100
Eucharistiefeier 74[3]
Euhemeristisch 143. 292. 297
Eusebius 30. II 222
Existenzrecht, Kampf der Christen um das 36—73
Exorzismen 72. 160f. 223. 334. 347. II 6. 38. 46
extranei 40

factio 303. 330 ff. 334 ff.
fama 84. 89 ff.
Fasten 106
Fatum II 59
Fechtersprache II 173
fellatores 81. 116
Folterstrafe 63 f. II 235
Form, literar., s. Apologien, Apologetik, Taktik
Freiheit, Kampf um II 67
Fronto 87
Fuldensis-Fragment 260
Furcht s. Vergeltung

Geduld 108. II 69
Gegensatz, Gesetz des 176. 390. 393
Geist, reiner 226
Gelage, heidnische 113. 300
Genitalienkult 114
genus tertium s. Christen
Gerechtigkeit, innere 55. 57. 360. — s. Freiheit, Gewissensfreiheit, Natur
Gericht, letztes 213. — s. Auferstehung
Gesellschaft, heidn. s. Christen u. G.
Gesinnungsverbrechen 64 f. II 215
Gewissen 97[71] (s. Natur); öffentliches 55; verpflichtend II 71
Gewissensfreiheit 58. 298. II 66 ff.; -zwang II 203. — s. Häretiker
Gladiatorenspiele 98
Glaube, christlicher: Verteidigung 120—216; bei den Gr 121; das Hauptthema d. Apologetik 121 f.; „opiniones falsae“ 121; mit Schwierigkeiten belastet 269; Begründbarkeit 220 ff.; Weg zum 223
Glaubensakt 208. 357. 370. II 19
Glaubensverleugnung 71, simulierte 64 f. — s. Christen
Gleichheitsforderung II 68
Gnade II 30. 60. 80 f.
Gnosis, von der Apologetik nicht berücksichtigt 13
γνῶσις θεοῦ 8. II 28. 89; Zentralthema d. Apologetik 13; = εὐσέβεια 194
Gnostische Sekten, orgiastisches Treiben 87
Goethe 233
Gott: Namen 192. 238; θεός, Etymologie 168 f., verschiedene Bedeutung 131; unus 185. 187. 191; Schöpfer 187. 190 f. radikal von der Materie getrennt 179 (s. Schöpfung); Macht 157. 164. 186. 188; wirkt nur Gutes 187; seine Werke einfach 279; Pläne ewig 340; Verteiler von Glück und Unglück 349; gerecht 189. 237; bedürfnislos 138. 186; patientia (zeitüberlegen) 157. 189; menschlich aufgefaßt? 144; Zorn 188 f.; Richter 111, 189. 238. II 57 f. 75; Vater 56. 189 f.; Vorsehung 138. 188; Quelle der Sittlichkeit 111. — Künstler 190. 230. Sämann, Ackermann 190. König 191. Licht, Feuer 199. Beweger, Rhythmus, Töner, Sänger, absolute Form 188. 230. Weitere Einzelattribute 192
Gottesbeweise 219. 230—248; topologischer 230. 252; kosmologischer 230 ff.; aus Gottes Macht 232; ex testimonio animae 233 f.; e consensu 125. 239. 247; aus der Abhängigkeit des Menschen 239. Religiöser Wert II 26. — Heidnische 125
Gotteserkenntnis, natürliche 186. 224—248. 370. 375. Sprachgebrauch 248[71]; = das Grundproblem 245 f. — Bei Aristides 229; fehlt in Ad Diognet. — Findet sich bei allen Menschen 240 f.; angeboren? 228. 240; nicht klar bewußt 239 f. — G. erkennen = deum scire, intellegere, sentire 233, suchen, finden, sehen ... 225 f. — Sittliche Wirkung II 4. 58. G. „unerkennbar“ 229
Gottesidee, II 80, Zentrum alles Erkennens 365; heidnische (de coelo et terra esse 136) u. christl. Definitionen 168. 186 f. 238; negative u. positive Prädikate, Antithesen 184; bei Justin II 22; philos. u. religiöse Wurzel II 19
Gottesverehrung im Geist 147. — s. Gebet, Opfer
Götter, Ohnmacht 154. Lokal- und Haus- 171. Lokalpatriotismus 154. Sind Dämonen 158—162; Erfinder 139. Der oberste Gott u. seine Helfer 173; lächerlich viele 172. 135; Einteilung 154; genera deorum 165; incerti, ignoti, selecti, communes, proprii, hostiles, de hominibus assumpti, mente concepti 165. Es gibt keine 128 ff.; ihre Verneinung Hauptmerkmal d. Christentums 122

Götterkritik, christl. 128 ff.; historische Entwicklung 129 f.; Laster der Götter 129. 131 f. 139 f.; euhemeristischer Beweis 132 ff.; entsittlichender Einfluß 161; Ohnmacht und Unwissenheit 161; Willkür der Götterauswahl 142. 149 f.; menschliche Verhältnisse 143; Unwürdiges 151; verschiedene Gestalt d. Götter 150; Lokalpatriotismus 163; Aussagen d. Dämonen 158—162; Widersprüche d. Götterlehren 162 f.; Tierverehrung 166. — Bewertung bei T: 122. 154 (Hohn). 175—179; durchgehende Färbung 170 ff.; berücksichtigt röm. Verhältnisse 173
Götterkritik, heidnische 148; 163 f.
Götzenkritik 144—147; Anfertigung d. Statuen aus ‚gemeinen' Gefäßen, Aufenthaltsort für allerlei Getier 145 f.
Gebet, christl. 72. 147. 182. 292 ff. 347. II 65 f.; heidnisches 151
Gute, das: offen 98

Hadrian, Reskript 45
Häretiker 358; nicht Christen 366; nicht verfolgt 79; dürfen gezwungen werden 175. II 139
Handwerker, unmoralisch 145
Haß, antichristlicher 32 ff. 36—54. 334
Heiden: von Gott verworfen, Eigentum des Teufels 306. II 43; leichtgläubig 95. Beurteilung d. Christentums (s. da) 210. — s. Unsittlichkeit
Heidentum: von den Apologeten nicht gewürdigt 21 ff. 31 f. 216; Religiösität 13. 26. 65. 118. 125. 147—153. 156. 172 ff. 282; Simonie 149. Nur Schlechtigkeit 24—28. 101; allgem. Dekadenz 112 f. 176.; Unsittlichkeit in den Versammlungen 300. — Dämonenwerk II 35 f. Irrtum II 89–95; ignorantia 37; kein Wahrheitsstreben 360 f.; Unwahrhaftigkeit II 65 ff.; Unglück der Welt 349; Widersprüche 280 f. — Monotheistische Elemente 129. 163. 175. 178; Nachäffung christl. Motive 118 (s. Plagiat); „christliches" H. 364 (Plagiat) II 17 f.; Wahrheitsgehalt 363.
Hl. Schrift: Schlichtheit 278 f. Überzeugungskraft 252. 224. Beglaubigung (NT) 265 (s. Altersbeweis). Quelle aller philos. Wahrheit 364. Übersetzungen 253 f. Sprachgebrauch 251
Heilsprozeß (Tatian) II 90
Hochverrat 301

Jenseits II 64
Jesus, Gott u. gekreuzigt 43; wenig berücksichtigt II 5 ff.
infructuosi negotiis 329. 342 ff.
Innerlichkeit 193. 300. II 61—87; übertriebene abgelehnt II 77; heidnische? 36 f. Sprachgebrauch II 63
Josephus 30. 99
Ironie 180. 300. II 181 f.
Juden: Gottes Volk 253 u. seine Hausgenossen 227. Rolle i. d. Verfolgung II 233. Selbstbewußtsein 22. 196. Volksbewußtsein 256. Propaganda II 104. Unsittlichkeit 79[15]. Patriotismus 290
Judentum: nicht reiner Monotheismus II 3. Philosophie 374. Menschenverbrüderung 277
iurisconsultus II 223 ff.
Juristisches: Methode 20. 91. 359 f.; fehlt den Gr 19. 60. Einzelheiten 59 ff. 63. Sprache 60[113]. II 221 ff.
Justin: für Heidnisches aufgeschlossen 29; Philosoph 369; uneingeschränkte Mitteilung d. christl. Besitzes 193; Verantwortungsgefühl gegenüber Heiden 193. II 102 f. Polemisch schwach 160. II 10 f. Gottesgedanke II 22. Kritische Beurteilung d. Christen 29. Werbearbeit 252.
1. Apologie: zwei Kreise II 22; Einheitlichkeit II 102. Dialog u. Apologien 24 f.

Kaiser 283—324; nur schlechte verfolgten d. Christen 50; Begünstiger des Christentums 23[16]. 314 ff. Widerpart Gottes 314 ff. Herr der Götter 292.
-festtage (Sprachgebrauch u. Kritik) 300
-kult 65 f. 70. 283 f. 286 f. 289 (Gr) 295. 316
-verehrung: heidn. (Kritik) 299 ff.; christl. 292. Sprachgebrauch 285[14]. 286[16].

Kaisermacht: religiös geweiht 313; erblich ebd. Literar. Angriffe gegen sie nicht geahndet 317. 323. Stellung der Gr 319
Kannibalismus 97. 115
Kausalgesetz 268
Keuschheit 104. — s. Sittlichkeit
Kinderaussetzen u. -adoption 115; -opfer 117
Koerzition 67. II 206 ff. 220
Körper, Kerker der Seele 178. 225. 229. 236
Kreszenz 326
Kreuzkult 181
Künstler, unmoralisch 145
Kyniker 55 f. 113. 234

Leid, sein Sinn II 25; II 127 f. — s. Übel; malum
Literarische Kunstmittel, s. Taktik
Löfstedt 15
Logos 190 f. II 5 f. 11
λόγος σπερματικός 179. 232. 376
Lohn, s. Vergeltung
Lokalpatriotismus 312. — s. Götter
Loyalität: Sprachgebrauch 301; Mangel b. Heiden 301; christliche 304 ff. 289. — s. Christen, Kaiser
Luxus 113

magìa, Betrug 161
Majestätsverbrechen 73[1]. 120. 285 ff.
malum delicti, culpae, peccati, supplicii, poenae II 70
Manilius 10. 233
Martyrium 109. 126 ff. II 64. Wert II 238[1] f. Quelle d. Sittlichkeit 112. Kampf mit d. Dämonen II 46. Motivum credibilitatis 265. 279 ff. Verlacht 42 f., dementia 98. — s. Tod
Materie, geschaffen 186. — s. Schöpfung
Mayor J. E. B. VI
Mensch: Wert 298; Schwäche 207; Hang z. Bösen 88[61]. 119. II 59 f., z. Lüge 92. Alle gleich 56. 115[119]. 243. II 102. Vernunft und Wille II 30. Dem Göttlichen verwandt 233. Böse -en: Haussklaven Gottes 234
Menschenopfer, jüdische 79[15], heidn. 117
Menschenverbrüderung, Ziel des mosaischen Gesetzes 277
Menschenverstand, gesunder 95. 242
Militärdienst 319
Minucius, objektiv 30, 394; nach T. VI. 394 ff. Monotheist. Auswahl II 16. Plaidoyer des Caecilius 43[72] (allg. Charakteristik)
μισανθρωπία 33. 73[1]. 88
Missionspredigt, s. Apologetik
Monddienst II 3
Monotheismus, christl. 164 f. 183—194. — Christentum als reiner M. (= monoth. „Auswahl"): Ursachen II 12 ff.; religiöser Reichtum II 21 ff.
Moralismus? II 61
Mord 115
Moses 256
„Motiva credibilitatis" 218. 220. 223 f.
Musonius 10
Mysterien 94

Nächstenliebe 107
Natur (fides naturae) 96; das Naturgemäße 56. 235 ff. 240 ff.; „göttlich" 245[67]; höher als Schulweisheit 235 f.
Natur und Übernatur 252
notitiae communes 242

Ödipodäische Beilager 73[1]
Offenbarung 248—274; erhaben über natürl. Erkennen 248 ff.; Wesen u. Ziele 250 ff.; Beglaubigung (253) 255—274; Quellen 253 f.
Omne quod est, corpus est 252
Onocoëtes 182
Opfer, heidn. u. christl. II 65. — s. Kaiser
Opferkritik 150 f. 300
Orakel 151. — s. Weissagung
Orgiastischer Kult 73[1]
Oriental. Kultur, alt 256

Paraklet 253
Parusieerwartung 279. 305. 307 f.
πάτρια 166
Patriotismus, christl. II 63; nicht aktiv 319 f.; sittlicher II 84 f. — s. Christen, Kaiser
Paralleltaktik 164. 198. 207. 211. II 105. 110 (Athenagoras). 142 ff.
περὶ κόσμου 10
Philo 5 (nicht Einzelpolemik) 10. 30 (aufgeschlossen). 391 f. II 123

Philosophen: Urheber des Polytheismus 365 f.; verleumdet 361; -klatsch 368. 377. Kritik 399, heidnische 385 f.; Verfolgt? 359
Philosophie: Sprachgebrauch 353. Grundsätzl. Bejahung 367; 368–374; was T verwirft 360–68; Zusammenfassung 382 ff. Klassische (den Apol. unbekannt) 353. Handbuchbetrieb 389. Beurteilung durch die Gr 374–381. Unehrlich, willkürlich, unsicher 362. Widersprüche 363. 377. 379. Als Fachstudium 393. Religiös bewertet II 26. Popularphilosophie 8. Barbarenphilosophie 247. Als Erkenntnis u. Leben 360. — s. Christentum u. P.
Plagiattheorie 118. 364. 377 ff. 384. 392. 398. II 8. — s. Dämonen.
Plinius d. J. 50 f. II 218
Plutarch 10
Polemik und Apologetik II 96. — s. Apologetik
Polytheismus: noch lebendig 121. 127. 130. 177. Verschiedene Wertstufen 182. Einteilung: physicum, poeticum, gentile genus 154. Beseitigung nicht verlangt 71. — s. Götter
Poseidonius 10
Präskriptionsbeweis 58
Propheten 251, nur Heilige 265
Propaganda, s. Juden; Ziel, protrept.
Priester, heidn. unsittlich 151. 155
Psammetichus II 170

Racheerwartung 309. II 72; Selbsträchung abgelehnt 108. — s. Christen
ratio 353. 373. 376
Rationalistische Elemente 252
Recht, positives gegenüber Naturrecht 55 ff. — s. Gerechtigkeit
regula fidei 269
Reichsuntergang 295
Religionsverbrechen 120
Religionsfreiheit 174. — s. Gewissensfreiheit; Freiheit; Toleranz
Retorsion 112. 122. II 117 ff.; rein konstatierende 181; hypothetische 116
Rhetorik, heidn. veräußerlicht 385
Rhetorische Elemente 54. 62. 90. 220 f. II 173—184. — s. Amplifikation; Tertullian
Rhetorische Beweisführung 197 f. 220 f. — s. Beweise
Ritualmord 112
Ritualverbrechen 81
Rom, ewig 313; Größe von d. Göttern? 153–157; Mangel an Religiosität 156. Assimilation d. Afrikaner? 312. Römischer Stolz gegenüber d. armseligen Christen 43. Römische Motive II 198. Röm. Belange von T besonders berücksichtigt 154. — s. Staat; Tertullian

Sabbathdienst II 3
sacrilegus II 215
Sapientia Salomonis 10 [14]
Saturntag 151
Schöpfung aus nichts 186. 207; des Menschen wegen 187; Gottes Gewand 187
Schrörs H. 15
Schulbetrieb II saec. 11
Schulweisheit abgelehnt 277
Schwören, heidn. 151, beim Kaiser 286. 290
Seele, dauert fort 207. 210. — s. Körper
Seelenwanderung 207
Seelenzeugnisse 203 f.; Sprachgebrauch 234. 240. — s. Gotteserkenntnis
Seneca 10
sensus communis 362: sensus publicus 353
sententiae 221
Sibylle 251
Simonie 149
Sinne, ihr Wert 236. — s. Erkenntnisvorgang
Sittlichkeit, christl. 73–120. 193. II 54–61. Sprachgebrauch 75 [7]. In d. Versammlungen 106. Hauptvorschriften 103 f. Absolute 109 f. 395; Gedankensünden verboten 100. Kräftequelle (Gott) 111. Vorwürfe dagegen 73–99 (Blutschande 114 f.) weit verbreitet (Juden, Haussklaven) und geglaubt (Fronto) 85 ff., von d. Dämonen erfunden 88; Verteidigung (89–112) vorwiegend polemisch 76; positive Schilderung 99–112; ist das Erkennungszeichen d. Christen II 55; innere 295. — s. Christentum; Innerlichkeit; Theorie
Sittlichkeit, heidn. 118

Sklaven, christl. als Verräter 94
Skepsis, hellen. 206
Sokrates 152. 177. 234. 361. 366. 368. 376. 398
Sonnenkult 182
Sophistik, s. Tertullian, apol. Methode
Soranus 389
Spiele, öffentl. 332. 340f.
Spott, heidnischer 42f. 72. 207. 209f.
Staat: schwankende Stellung zum Christentum 17. 49. 66; Machtstandpunkt 57f. (s. Gerechtigkeit, Gewissensfreiheit). Römischer S.: untrennbar v. Heidentum 314; tolerant 56; Auszug d. Christen 324. — s. Kaiser, Patriotismus
Staatsämter, christl. Inhaber 318
Statuen, s. Götzenkritik
Staunen, das 247
Steuerzahlen 83[30]. 288
Strafe, s. Vergeltung

Taktik 128. 136f. 139[74]. II 151—199 (s. das Inhaltsverzeichnis). Steigerung 61. 273. Vergleiche II 184. Polemisch berechnet 336. Vermischen d. verschiedenen Schuldkontos 36. Einfluß d. nächsten Zwecks 46[81]. Widerlegung 112, Verteidigung, positive Darlegung, Angriff II 115ff. — s. Retorsion, Tertullian
Tatbeweis 160
Tatian, Missionar, protreptisch II 107f.; Adressaten II 109; aggressiv 29; gnostisch-mystisch II 4; Heilsprozeß d. Einzelseele ebd.; seine Apologie eine Rede? II 13
Taufe 252
Tempelabgaben 172
Tertullian, apolog. Methode:
Grundziele: d. Christentum richtig sehen lehren 38; Auseinandersetzung mit dem Polytheismus II 7; Bestimmung des Verhältnisses z. Welt II 8; siegen, nicht untersuchen II 185; apol. Gesamtprogramm 165[154]. Selbstrechtfertigung II 103. 130. —
Geistige Grundhaltung: „sowohl als auch“ 6f. 314. 318. 354
Einzelheiten: „apologetisch“ II 91 u. pass.; polemisch berechnet 126. 201ff. II 40f. u. pass.; juristische Behandlung aller Fragen 53 (s. die einzelnen Sachstichwörter). Jurist oder Advokat? II 221. „Regisseur“ II 176. Rhetorik (s. d.). Advokatorisches 432 u. pass. Übertreibungen 358. Sophistik 47f. 51. 62. 82[28]. 99. 116. 162. II 57. 129. 190f. Pathos 284 (s. Taktik). Drohungen II 129. 182. Spott, Ironie 42. 170f. Kasuistiker 327. II 57. 72. Unermüdlich 97
Verteidigung allseitig 398. Strenger Dogmatismus 32. Originalität 396f.; früher als Minucius VI. 14f. 99. 224f. 331[20]. Quellen 1. 8. 10[13]; kynisch-stoisches Gut 233f. Berücksichtigung der heidn. Einstellung? II 187ff. (s. Parallelen)
Realismus (keine Allegorese) 169. Römische Denkart 162; polit. Rechte ausnützend 60. Abstrakte Formulierungen 168. Anthropomorphe Anschauungen II 49. — s. Beweise
Literar. Einzelmittel: Übergänge 340[43]. Erzählungen II 170f. — s. Taktik
—, Charakter: 308[93]. II 124. 200ff. Siegeswille II 193ff. rechthaberisch 102. II 136f. hartnäckig II 164ff. ungestüm II 197. gehässig 368; ungerecht in der Polemik 118f. Rigorist II 57f., allmählige Entwicklung II 77. Zorn 310, doch Realpolitiker 26. Intransigenz? 318. Opportunismus 60. 313, 317f. Kompromiß 60. Ehrlichkeit oder Schmeichelei? 317. captatio benevolentiae? II 197. Unwahrhaftigkeit? 41. II 184ff. glaubwürdig? 85. Verleumder 87; aufgeschlossen für Andersdenkende? 26. 28. 354. Nächstenliebe? II 140. Feindesliebe? II 149. Missionar? II 149 (s. protrept. Ziel)
—, Religiösität: Bekehrung 279. II 202. Ethischer Typ II 56f. Zentrum: Gott II 23ff.; Christusglauben ebd. (s. Christologie); sein Christentum VII. II 1—95
—, Bildungskreis: Gelehrsamkeit? 12. Kenntnis heidn. Religion 175. Historische Versehen 265. Oberflächliche Kenntnis d. Philosophie 363 (s. oben: Quellen). Sprachgut 7. II 173

—, Werke: Apologeticum 35; Einteilung 74f. II 153; (wirkliche) Rede 60; Textkritik 15 (s. Stellenregister); Adressaten 83f. und pass. Taktik d. Einleitungskapitel 40f.
Ap u. Nat 26[20]. 148. 153. 221. II 116. 168—173. 227
Ap u. test an 235
Nat, Adressaten 83f.; unfertig 96[69]; Materialsammlung II 169; Einteilung II 155ff.
Pallio, de 4. 312. II 222
Scap 60. Ziel 20. Einteilung II 157
Spect, Einteilung II 155. 158
test an 235. Adressat II 148. Ziele II 145ff.
Ethische Traktate, apologet. Färbung 4
Tertullian der Digesten II 223
Theophilus, Komposition II 112
Theorie u. Praxis 223. 247. 363. 384ff. 398. II 62. 82
Thyesteische Mahlzeiten 73[1] u. passim
Tod, Beurteilung 214. 309. — s. Martyrium
Toleranz, religiöse in Rom 174. — s. Staat
Tradition, literarische 24f. II 12. — s. Apologetik; Tertullian
Trajan, Reskript an Plinius 50

Übel, Wertung II 53f. 70. — s. malum; Leid
Unglücksfälle, öffentliche 153. 329. 338ff. 348
Unmäßigkeit und Unzucht 106
Unsittlichkeit: der Juden 79[15]. Heidn. 112—117; geschlechtl. 113f. (Quellen) 116; im heidn. Kult 151 (s. Gelage). Christl. 119; Vorwürfe gegen d. Christen 70 (s. Christen; Verbrechen). Heidn. Kritik 117f. Unnatürl. Laster 95
Unsterblichkeit der Seele 210
Unsterblichkeitslehre, heidnische 216

Varro 10. 163. 165. II 153
Verbrechen: geheime 46; geglaubt? 46ff.; i. d. Versammlungen d. Großkirche 48; innere Unmöglichkeit 95. — crimina manifesta 120. — s. Christen; Sittlichkeit
Vergeltung, jenseitige 111. 153. 215. II 20. 65. 72—84; diesseitige 348. — s. Rache
Vergil 10
Vergottung 137f. 167. — s. Götter
veritas, semper v. odio est 54
Vernunft u. Offenbarung 251f.
Versammlungen, christl. 106. — s. Christentum
Vinzenz v. Lerin II 139
Vorsehung 138. 188

Wahrheit: Religion der II 89—95; innere Kraft 183. II 93. 130; Vertrauen darauf II 64f.; antiquior omnibus 257; einfach 361f. Wahr u. gut 275. — Begriff bei d. Apologeten: ethisch gerichtet II 88. 90
Wanderprediger, kynische 11
Weissagung (Sprachgebrauch) 260; — Beweis 260—265; heidn. 263f.
Welt: Kerker 308f.; Reich Gottes u. Satans II 39; „vollkommen" 138f.; -bewertung II 64. 126; prinzipielle Bejahung 342. 350; -ende 295. 318, durch d. Christen hinausgeschoben 101f. 347.; -flucht II 126. — s. Christentum u. W.; Patriotismus
Weltbürgertum 321
Werkheiligkeit? II 79
Widerlegung, s. Taktik
Willensfreiheit II 59
Wissen, angeborenes 233. 241f.
Wunder: Sprachgebrauch 260. 266; veritas relativa ebd.; heidnische 158f. 175. 267. 269. II 38. 45. Wesen 268; verschiedene Arten ebd.; sehr viele 269; -beweis 202. 266—272. naiv 269f. Beweiskraft gebunden an d. Weissagung 270f., an d. Sittlichkeit 271f., an guten Willen 272

Zeugenbeweis 160
Ziele II 96—151: Grundtendenzen 299. 310f. 360 (innere Gerechtigkeit als Maßstab). II 1. 98; 16 (Antwort sein); 2. 16 (Doppelaufgabe gegenüber Beurteilung u. Behandlung). — Protreptisches Z. II 13. 16. 135f., bei d. Juden 256, als Pflicht (Justin) II 11, fehlt bei T 254. II 149. Apologetische u. missionierende Z. II

89. Praktisches Z. 18. II 99. 121 ff., erreicht? — Von den Griechen nicht klar auseinandergehalten, praktisches wenig betont 19
Zirkus 301
Zitate, heidn. 134
Zweck, nächster, Einwirkung bei T 318. 355. II 150. 192 ff.

Stellenregister.

Apologeticum

1, 3 57
2, 6 ff. II 191
4, 2 b II 134
4, 4 II 209 f.
8, 5 95[67]
10, 6 135
12. 5 c 147
20, 1 261
21 201 ff. 272 ff.
21, 7 196 f.
21, 11 198[263]
22, 2 II 40
22, 5 f. II 41
23, 1
25, 3. 9. 155
25, 17 b 156
28—36 284
31, 1 294[48]
32, 2 f. 296
29, 5; 30; 32 II 167
35 287 f. II 154
35, 1 299[73]
36 f. II 167
36, 1 b 302
38, 4 f. 331
39, 1 335 f.
46, 2 353
47, 2 356
Epilog 359

Ad Nationes

1 Nat 7 (67, 25) 92
(68, 29) 94

De testimonio animae

6, 1 II 167

Berichtigungen:

Band I Seite XXI: de Labriolle, Tertullien jurisconsulte.
„ I S. 5 letzte Z.: De praescriptione haeret.
„ I S. 67 Anm. 142: die angezogene Anm. aus Exkurs III steht Bd. II S. 233. trägt aber die Anmerkungszahl 8.
„ I S. 149 Z. 3: durchwebt
„ I S. 256 Z. 18: protreptischen
„ II S. 186 Z. 12 v. unten: ‚nicht' ist zu streichen
„ II S. 186 Z. 9 v. unten: hatte statt hätte

Ein Standardwerk der christlichen Archäologie

IXΘYC

Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum

Von FRANZ JOSEPH DOELGER

Professor der Kirchengeschichte des Altertums, der christlichen Archäologie und Patrologie sowie der allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität Breslau,

Neu erschien:

Band 4:

Die Fischdenkmäler in der frühchristl. Plastik, Malerei u. Kleinkunst

XXIV S. 189 Tafeln mit 344 Abbildungen. M. 28, Leinenband M. 32

Als Ergänzungsband der in der Zeit der größten wirtschaftlichen Not erschienenen Bände 2 und 3 des monumentalen Dölgerschen Werkes wurde dieser Teil seit langen Jahren erwartet. Der erklärende Text wird als Band 5 jetzt vorbereitet, doch ist der Tafelband auch ohne den Textband wirksam, da die *Bilder* vielfach *so klar sind, daß sie für sich selber sprechen.*

Der Band soll den Vertretern der christlichen und der klassischen Archäologie unmittelbar vor Augen führen, daß für die Spätantike, die christliche Zeit, nur durch Zusammenarbeit etwas Ersprießliches geleistet werden kann. An ganz kleinen Beispielen soll hier gezeigt werden, wie die Kenntnis der antiken Kultur bisherige *liebgewordene Thesen ausschaltet* und anderseits *verblüffend einfache und natürliche Lösungen* zu bringen vermag.

In Manuldruck erschien soeben in 2., erweiterter Auflage:

Band 1:

Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. X und 22, XX und 474 Seiten mit 79 Bildern und 5 Tafeln. M. 22, Leinenband M. 26

V. SCHULTZE in der Byzantinischen Zeitschrift: „Das Buch muß als eine der *hervorragendsten* Erscheinungen auf dem Gebiete der christlichen Archäologie in neuerer Zeit bezeichnet werden ...“

Früher erschienen:

Band 2 u. 3:

Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum

Band 2: Textteil. XVI und 656 Seiten. Band 3: Tafeln zu Band 2. XX Seiten und 104 Tafeln mit 410 Abbildungen. Band 2 und 3 zusammen M. 42, Ganzl. M. 50. Band 3 einzeln M. 25, Ganzl. M. 29

H. KOCH in der Theologischen Literaturzeitung: „Seine Kenntnis in der christlichen und außerchristlichen Literatur ist *bewundernswert.* Seine behutsam vorgehende und vorsichtig abwägende Forschungsweise verdient alle Anerkennung.“

JEDE BUCHHANDLUNG LIEFERT

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung / Münster i. Westf.

Antike und Christentum

Kultur- und religionsgeschichtliche Studien

herausgegeben von **Dr. Franz Joseph Dölger**

Professor der Kirchengeschichte des Altertums, der christlichen Archäologie uud Patrologie, sowie der allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität in Breslau

Band I.

Heft 1: **Heidnische und christliche Brotstempel mit religiösen Zeichen.** Zur Geschichte des Hostienstempels. Von Fr. J. Dölger, Univ.-Prof. Dr., Breslau. Unter der Presse.

Inhalt: 1. Antike Brotstempel mit religiösen Zeichen. 2. Antike und christliche Weihbrotstempel. Heidnische Hygieia und christliche Eulogie. 4. Siegel für Zauberbrot. 4. Ein frühchristlicher Brotstempel mit dem Christusmonogramm. 5. Ein christlicher Brotstempel aus Karthago? 6. Eucharistischer Hostienstempel. 7. *Panis quadratus.* Das kreuzgekerbte Brot der Antike als Grundlage des christlichen Hostienstempels. 8. Das Eulogienbrot des Paulinus von Nola als *panis trifidus.*

Jährlich sind vier Hefte vorgesehen.

Von Univ.-Prof. Dr. F. J. Dölger erschienen ferner in unserm Verlage:

Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Von Prof. Dr. J. Dölger. XII und 448 S. 2. Auflage. 17.25, gbd. 19.00. (Lit. Quellen u. Forschungen 16/17.)

Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Von Prof. Dr. F. J. Dölger. Mit 1 Tafel. XII und 150 S. 6.50. (Lit. Quellen u. Forschungen 14.)

Die bedeutendsten Schriftwerke der altchristlichen Zeit und des Mittelalters

zum Gebrauche beim Unterricht und zum Selbststudium.

Es erschienen bereits:

St. Augustini Confessiones. Auswahl von Gymn.-Direktor Dr. Wolfschläger u. Dr. Koch. 1. Text. XXXII u. 56 S. 2. Aufl. 0,90. 2. Kommentar 84 S. 0,90. Text und Kommentar zus. gbd. 3.—.

Des hl. Basilius Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Hrsgeg. u. erklärt von Gymn.-Dir. Dr. Bach. 1. Text 0,70. 2. Kommentar und lateinische Übersetzung 0,80.

Justins Apologien. Herausgeg. u. erklärt von P. J. M. Pfättisch O. S. B. 1. Text 1,10. 2. Kommentar 1,40.

Lateinische Hymnen des christlichen Altertums und Mittelalters. Mit Einl. u. Erl. hrsg. von Prof. Dr. O. Hellinghaus. 8°. XVI u. 112 S. 1,—.

Minucius, Felix, Octavius. Für den Schulgebrauch hrsg. und erklärt von Dr. H. v. Geisau. Text. XX u. 62 S. 1,—.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

BT
10
M83
v.10

342393

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

Die ... ls

S ... t

der ... Teil
Es ... ein
ann ...
H. J ... ge

„Eine Monographie des größten Heidenapostels, des hl. Paulus, fehlte auf katholischer Seite bisher immer noch. Nun hat K. Pieper diese Lücke durch ein umfangreiches, streng wissenschaftlich ... lebendiger Darstellung zeichnet er ... tätigkeit wie auch der Missionspersö ...

A. Wikenhauser in: ...

GTU Library
BT10 .M83 v.9– 10
Lortz, Joseph/Tertullian als Apologet
G
3 2400 00016 6383

„Les titres de la seconde parti ... de l'activité de Paul, son but, ses moyens, la fondation des communautés, les fondements théologiques de la mission paulinienne, couvrent des pages excellentes, substantielles, judicieuses, précises, qui méritent d'être lues par les historiens de la pensée religieuse de saint Paul aussi bien que par les missionnaires."

Revue des sciences philosophiques et théologiques

„Das Buch vereinigt zwei Vorzüge, die gerade ein Paulusbuch erfordert: nüchterne, klare, quellenmäßige Sachlichkeit und warme, liebende Einfühlung in die Persönlichkeit des größten Missionars aller Zeiten."

Zeitschrift für katholische Theologie

VERLAG ASCHENDORFF, MÜNSTER IN WESTF.

Münsterische Beiträge zur Theologie

hrsg. von den Univ.-Professoren Dr. F. Diekamp und Dr. R. Stapper, Münster.

Heft 1. **Melcher, Dr. Robert, Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Pontikus.** VIII u. 102 S. gr. 8°. 4,10.

Heft 2. **Stoderl, Dr. W., Privatdozent, Prag, Zur Echtheitsfrage von Baruch 1—3, 8.** 24 S. gr. 8°. 0,90.

Heft 3. **Stohr, Dr. Albert, Die Trinitätslehre Bonaventuras.** I. Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre. XII und 200 S. 8,00.

Heft 4 **Neubner, Dr. Jos., Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta sanctorum.** (In Vorbereitung.)

Heft 5. **Lange, Dr. H., Geschichte der christl. Liebestätigkeit in der Stadt Bremen im Mittelalter.** XVI u. 204 S. 8,30

Heft 6. **Freericks, Dr. H., Die Taufe im heutigen Protestantismus Deutschlands.** Eine dogmatische Studie. XII u. 238 S. 9,50.

Heft 7. **Feckes, Dr. Karl, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule.** XVI u. 152 S. 6,30.

Heft 8. **Zellinger, Univ-Prof. Dr. J. D., Studien zu Severian von Gabala.** VIII u. 184 S. 7,20.

Heft 9. **Lortz, Dr. Jos., Tertullian als Apologet.** Bd. I. XXIV u. 399 S. 16.—.

Heft 10. **Lortz, Dr. Jos., Tertullian als Apologet.** Bd. II. XII u. 250 S.

Heft 11. **Schmaus, Dr. M., Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus.** XXVI u. 432 S. 17.25.

Heft 12 **Schmitz, Dr. P. Peter S.V.D., Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex juris Canonici.** Das Recht der kirchlichen Einzelpersönlichkeit. VIII u. 64 S. 2.70.

Heft 13. **Stohr, Dr. Albert, Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg** mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert d. Großen und Thomas v. Aquin. X u. 242 S. 9,95.

Heft 14. **Wagner, Dr. Dr. Friedr., Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik.** VI u. 188 S. 7,95.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.